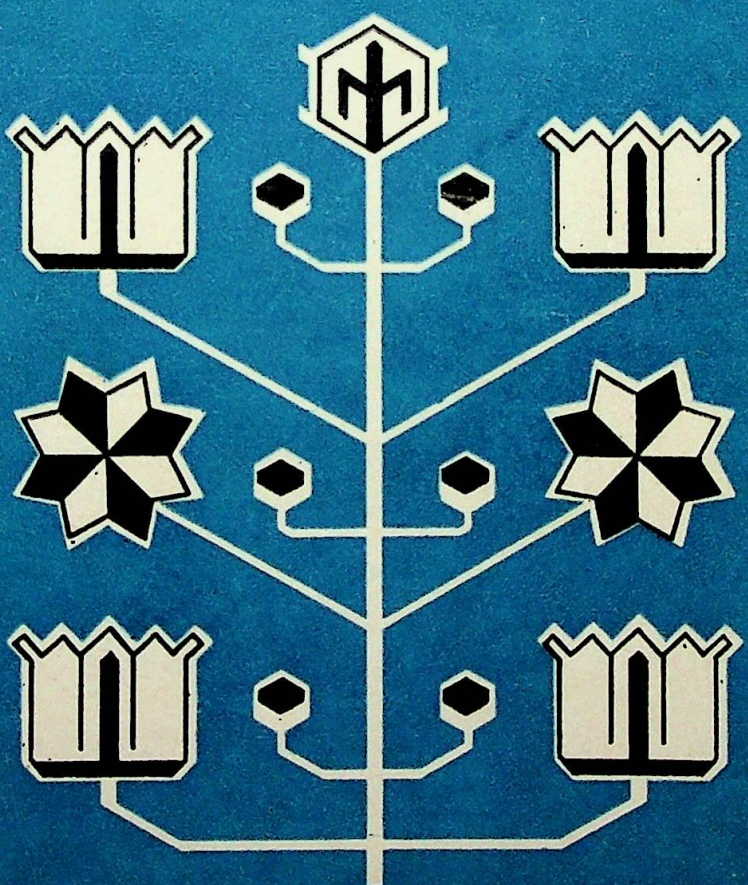
REVISTA DE ETNOLOGIE



1
1995

ACADEMIA DE ŞTIINŢE A REPUBLICII MOLDOVA
INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

REVISTA DE ETNOLOGIE

1
1995

ÎNTREPRINDEREA EDITORIAL-POLIGRAFICĂ «ŞTIINŢA»
CHIŞINĂU, 1995

COLEGIUL DE REDACŢIE

Nicolae Demcenco (redactor-şef)

Nicolae Băieşu (redactor-şef adjunct), *Grigore Botezatu,*

Elena Postolachi, Petru Stoianov, Valentin Zelenciuc

Revista apare cu sprijinul parţial al Fundaţiei SOROS,
Centrului Naţional de Creaţie Populară al R.M.,
Filialei Chişinău a Fundaţiei «D. Gusti».

© Institutul de Etnografie
şi Folclor, 1995.
© Prezentare grafică A. Malai,
1995.

CUPRINSUL

Etnografie

Nicolae Demcenco. Probleme actuale de etnografie şi folclor 5
Alexandru Furtună. Consideraţii privind ocupaţiile agricole ale românilor din Moldova 8
Zinaida Şofransky. Privire generală asupra germenilor artei tradiţionale româneşti în spaţiul Pruto-Nistrean 21
Nicolae Băieşu. Tradiţii populare ale sărbătorii de 1 Mai 30
Valeriu Mutruc. Contribuţii la istoriografia obştii răzeşeşti din Basarabia în sec. al XIX-lea 42
Iordan Datcu. Un etnograf clasic: Petre V. Ştefănucă 49
Ion Moanţă. Tudor Pamfile despre sărbătorile poporului român 55
Iordan Datcu. Testamentul lui Tudor Pamfile 60
Ion Drăgoescu, Valentin Zelenciuc. Manuscrisele privind istoria, etnografia, folclorul şi sociologia satelor basarabene 63

Folcloristică

Constantin Brăiloiu. Cântece populare ale românilor de la Bug 73
Tatiana Găluşcă. Moartea şi înmormântarea păstorilor oglindite în balada «*Miorița*» (date extrase din fişele de observaţie directă) 78
Grigore Botezatu. Nichita Smochină 88
Marcu Gabinschi. Completări la etimologia lui *doină* 99
Constanţa Cristescu, Mihaiela Şerbănescu. Aspecte ale dinamicii folclorului din satul Călugăra (jud. Bacău) 100
Efim Junghietu. Analogii paremiologice moldo-polone 105
Victor Ghilaş. Evoluţia orchestrei de muzică populară în Moldova 112
Efim Junghietu. Folclor din Maramureş 117
Tudor Colac, Unele aspecte ale creativităţii artistice în familie 132

Omagieri. Comemorări

Artur Gorovei. 130 de ani de la naştere *(Nicolae Băieşu)* 135
Gheorghe V. Madan. 50 de ani de la moarte *(Nicolae Băieşu)* 138
Folcloristul Efim V. Junghietu *(Grigore Botezatu)* 142
Petru Stoianov. 60 de ani de la naştere *(Victor Ghilaş)* 147
Nicolae Băieşu. 60 de ani de la naştere *(Grigore Botezatu, Andrei Hâncu)* . . 149

Critică şi bibliografie

Creaţia populară (Curs teoretic de folclor românesc din Basarabia, Transnistria şi Bucovina) *(Petre Florea)* 153
Imagini şi permanenţe în etnologia românească *(Andrei Hropotinschi)* . . . 157
Nicolae Dohotaru. Orchestra de muzică populară *(Victor Ghilaş)* 162
Folclor din Ţara Fagilor *(Iordan Datcu)* 164
Cît îi Maramureşul... *(Iordan Datcu)* 166
Premiul «Simion Florea Marian» *(Grigore Botezatu)* 168
Tatiana Găluşcă, Emilia Şt. Milicescu, Nicolae Saramandu, Tudor Nae. «Miorița» la daco-români şi aromâni (Texte folclorice) *(Andrei Hîncu)* 169

Cronica vieţii ştiinţifice

Congresul al XVIII-lea al Academiei Româno-Americane 172
Imagini şi permanenţe în etnologia românească. Al treilea Simpozion naţional de etnologie, 23—26 septembrie 1993 172
Comisia naţională pentru studierea complexă a culturii tradiţionale din zona Carpaţilor 173

Convenţii de colaborare

Tezaurul etnofolcloric al Moldovei (datini, meşteşuguri, literatură, muzică, artă, coregrafie populară 174
Convenţie de colaborare 175
Memoriu justificativ 176
Propuneri 177

ETNOGRAFIE

NICOLAE DEMCENCO

PROBLEME ACTUALE DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

În conformitate cu hotărârea Prezidiului A.Ş. a Republicii Moldova din 10 ianuarie 1991 şi a Adunării generale a A.Ş. din 8 februarie 1991, Secţia de Etnografie şi Studiul Artelor a Academiei de Ştiinţe (întemeiată ca instituţie de cercetări ştiinţifice la 17 aprilie 1969, la 1 ianuarie 1991 având 12 subdiviziuni ştiinţifice şi 155 de colaboratori) a fost divizată în institute independente. În baza sectoarelor etnografice, Sectorului de studiere a monumentelor a Secţiei de etnografie şi studiul artelor şi a Sectorului de folclor al Institutului de Limbă şi Literatură a fost fondat Institutul de Etnografie şi Folclor.

Activitatea colaboratorilor Institutului de Etnografie şi Folclor este orientată spre cercetarea istoriei şi culturii naţionale a Moldovei după criterii ştiinţifice etnografice şi folcloristice moderne. Debarasându-se totalmente de bazele teoretice şi schemele vechi, preconcepute, dogmatice, etnografii şi folcloriştii din Republica Moldova şi-au pus în faţă obiective de importanţă majoră, considerând drept o datorie a imprima cercetărilor o nouă viziune şi orientare, în scopul valorificării culturii populare tradiţionale.

Graţie ridicării nivelului de conştiinţă naţională, în Republica Moldova în ultimii ani a sporit interesul faţă de originea culturii naţionale, de renaşterea obiceiurilor şi tradiţiilor multiseculare, de ocrotirea şi revalorificarea moştenirii istorico-culturale şi a artei populare. La etapa actuală de o deosebită importanţă este problema studierii proceselor demografice ce au avut şi au loc în republică. Aceasta şi multe alte probleme constituie preocupările principale ale noului Institut academic. Societatea se confruntă cu multiple probleme pe care etnografia şi folcloristica le poate în mare parte soluţiona. În trecutul apropiat nu au fost valorificate sau au fost, pur şi simplu, ignorate lucrările clasicilor, ale înaintaşilor noştri din Basarabia, Transnistria şi Bucovina. În prezent etnografii şi folcloriştii din Moldova, în colaborare cu specialiştii din diverse domenii ale Secţiei de Ştiinţe Socio-Umane a A.Ş. din republică, cu cercetătorii de la Institutul de Etnografie şi Folclor al Academiei Române efectuează investigaţii de amploare în vederea întregirii patrimoniului naţional.

O problemă de interes general a Institutului o constituie revalorificarea moştenirii etnofolclorice şi istorico-culturale a semenilor în cadrul renaşterii culturii naţionale. Investigaţiile etnofolclorice ale culturii populare tradiţionale poartă un caracter sistematic, planificat şi organizat.

Direcţiile principale de investigare preconizează:

1. Studierea complexă a celor mai importante aspecte ale culturii materiale şi spirituale ale poporului nostru. Investigaţiile vor cuprinde majoritatea fenomenelor de cultură populară tradiţională: spaţiu (aşezări, gospodăreşti, locuinţe); ocupaţii şi meşteşuguri tradiţionale (agricultura, creşterea animalelor, viticultura, vinificaţia, pomicultura, apicultura, vânătoarea, pescuitul ş.a.), transportul, alimentaţia, precum şi

© N. Demcenco, 1995

îndeletnicirile deja dispărute; manifestările culturale evocate în obiceiurile şi datinile familiale (de naştere, nuntă, moarte), calendaristice (de primăvară, vară, toamnă, iarnă) etc.

2. Studierea manifestărilor artistice populare. In câmpul de investigaţie vor intra toate ramurile artei populare — arhitectura populară, pictura în lemn, ceramica, vestimentaţia, ţesătura decorativă, broderia ş.a. Activitatea ştiinţifică de documentare trebuie orientată în două direcţii principale: prima — analiza artei populare ca aspect etnografic esenţial al culturii populare, demonstrând originea artei populare tradiţionale cu variatele ei manifestări şi exemple din diverse domenii, inclusiv din arheologie; a doua — pe baza amplului material documentar şi a studiilor să se facă propuneri pentru renaşterea unor meşteşuguri populare artistice tradiţionale, dispărute ca urmare a schimbării radicale a condiţiilor de viaţă şi de activitate a creatorilor populari.

3. Studierea monumentelor de istorie şi cultură ca parte componentă a culturii naţionale şi a mediului ambiant ca spaţiu vital al omului.

In condiţiile de stagnare, de presiune a sistemului autoritar birocratic din fosta Uniune Sovietică, valorificarea şi ocrotirea patrimoniului imobil naţional s-a desfăşurat cu unele contradicţii: pe de o parte, se declară, bunăoară, punerea în valoare a monumentelor şi locurilor comemorative, pe de alta, se distrugeau şi se demolau importante vestigii strămoşeşti, cu precădere monumente de arhitectură tradiţională şi de artă cu pictură murală, de istorie naţională, biserici şi mănăstiri, conacuri boiereşti ş.a. Cele ce s-au menţinut până în prezent se află într-o stare deplorabilă. Actualmente valorificarea şi ocrotirea monumentelor imobile din republică ar trebui să se deruleze în conformitate cu actualele obiective, privind dezvoltarea social-politică, economică şi culturală în condiţii de suveranitate, renaştere naţională, tranziţie la economia de piaţă.

E de reţinut că majoritatea bisericilor şi o parte din complexele monastice ale strămoşilor, care n-au funcţionat vreme îndelungată şi au ajuns într-o stare deplorabilă, sunt reîntoarse credincioşilor — veritabililor stăpâni — pentru a fi restaurate şi folosite în scopul lor firesc. O astfel de revalorificare a monumentelor de cult este binecuvenită şi susţinută de organismele ştiinţifice ale academiei.

Ar fi necesară elaborarea recomandărilor în vederea organizării unor rute turistice, pentru a familiariza masele cu valorile istorico-culturale naţionale. Evident, primii paşi s-au întreprins. S-a intensificat colaborarea cu Departamentul Tineretului, Sportului şi Turismului, cu Ministerul Culturii al Republicii Moldova. La iniţiativa Institutului de Stat Socio-Uman al Academiei Române din Iaşi în 1992 a apărut de sub tipar harta cultural-turistică a Republicii Moldova, la pregătirea căreia au luat parte şi colaboratorii Institutului de Etnografie şi Folclor al Republicii Moldova.

4. In domeniul folcloristicii aprofundarea investigaţiei complexe a folclorului literar, eposului naţional, studierea etapelor de dezvoltare a folclorului, varietăţii lui de genuri, legăturilor lui cu folclorul altor popoare din Europa. O direcţie prioritară va constitui studierea folclorului muzical şi coregrafic.

5. Pe baza investigaţiilor fundamentale (şi nu abstracte, cum s-au făcut, din păcate, până în prezent) ale etnografilor şi folcloriştilor, cu eforturile comune ale istoricilor, filologilor şi ale arheologilor, vor fi rezolvate probleme de etnogeneză şi istorie etnică, probleme privind relaţiile interetnice, probleme etnodemografice şi etnoculturale, se va defini locul culturii tradiţionale în marele spaţiu carpato-pontic-danubian, se vor contura mai clar legăturile culturale ale neamului nostru cu popoarele din spaţiul sud-est european, cu celelalte popoare romanice din Europa.

6. Studierea şi elaborarea istoriografiei şi bibliografiei etnografice şi folclorice din Moldova, prezentarea istorică propriu-zisă a disciplinelor corespunzătoare, cercetarea etapelor şi căilor lor de dezvoltare, multiplelor preocupări în domeniile respective, metodicii de cercetare a şcolii etnofolclorice, sociologice conduse de acad. D. Gusti, lucrările căruia au contribuit în mod vădit la dezvoltarea gândirii etnofolclorice în Basarabia.

Ar fi oportună studierea istoriei etnografiei şi folcloristicii de la începuturi până în prezent, elaborarea unor dicţionare de etnografie şi folclor, de asemenea, a unei bibliografii generale a etnografiei şi folclorului naţional. De intensificat reeditarea lucrărilor ştiinţifice de etnografie şi folclor de importanţă excepţională ale lui T. Pamfile, E. Niculiţă-Voronca, S. F. Marian, Gh. V. Madan, Tatiana Găluşcă, Nichita Smochină ş.a., devenite raritaţi bibliografice în Republica Moldova.

7. Culegerea creaţiilor tradiţional populare, fixarea şi imprimarea tuturor fenomenelor şi obiectelor de cercetare a culturii materiale şi spirituale prin intermediul aparatajului modern, organizarea expediţiilor etnofolclorice, depozitarea, prelucrarea ştiinţifică şi păstrarea materialului folcloric în conformitate cu normele actuale ale ţărilor civilizate. In acest scop se va accelera crearea unei arhive centralizate de manuscrise de folclor, de videoteci, filmoteci dotate cu utilaje necesare şi tehnici moderne, a Muzeului ştiinţific etnofolcloric. Drept model vor servi muzeele etnofolclorice din România, ce au fost organizate în toate centrele judeţene şi în provinciile şi zonele istorico-culturale, rezervaţii arhitectonice ce au devenit nu numai centre de culegere şi acumulare a materialelor etnofolclorice, ci şi baze de studiu al moştenirii culturale. Desigur, o preocupare a noastră va fi crearea Muzeului satului din Moldova.

8. Institutul va avea o revistă în care vor fi reflectate probleme privind investigarea, culegerea, păstrarea şi colectarea materialului folcloric, va fi popularizată arta populară naţională, meşteşugurile artistice tradiţionale, patrimoniul istorico-cultural.

Fosta Secţie de etnografie şi studiul artelor a A.Ş. a Moldovei, Institutul de Etnografie şi Folclor al Academiei Române în 1990 au semnat un contract privind determinarea problemelor ştiinţifice de interes reciproc şi de colaborare în cadrul problemei «Studierea istorico-etnografică a culturii materiale şi spirituale a poporului românesc din zona carpato-nistreană».

Pe parcursul anilor precedenţi în comun au fost organizate cinci simpozioane: la Sighetul Marmaţiei (1991), la Câmpulung Moldovenesc (1992), la Ialoveni (1993), la Bucureşti (1994) cu genericul «Imagini şi permanenţe în etnologia românească» şi la Roma (1995). La întreprinderea editorial-poligrafică *Ştiinţa* din Chişinău în 1992 au apărut materialele Primului Simpozion naţional de etnografie[1]. In 1990 a fost perfectat un contract de colaborare cu Sectorul de etnologie şi folclor al Institutului de Filologie Română «Alexandru Philippide» din Iaşi.

In conformitate cu Programul de stat pentru dezvoltarea culturii în Republica Moldova pe anii 1993—2000[2], se preconizează editarea unei lucrări fundamentale «Tezaurul etnofolcloric al Moldovei» (cca 30 de volume), la elaborarea căreia va fi încadrat întregul potenţial ştiinţific al Institutului de Etnografie şi Folclor şi specialişti din oraşele Bucureşti, Iaşi, Cluj-Napoca, Cernăuţi. In 1992 au fost publicate unele materiale metodologice[3], s-au efectuat în comun şi primele investigaţii de teren.

Institutul de Etnografie şi Folclor include subdiviziuni ştiinţifice, în cadrul cărora activează 34 de cercetători:

1. Secţia de studiere a problemelor generale de etnografie. (Şeful secţiei — Valentin Zelenciuc, doctor habilitat în istorie, profesor universitar, membru corespondent al A.Ş.M.).

2. Secţia de studiere a culturi tradiţionale (Şeful secţiei — Nicolae Băieşu, doctor habilitat în filologie).

3. Secţia de studiere a meşteşugurilor populare artistice cu laborator ştiinţific. (Şefa secţiei — Elena Postolachi, doctor în istorie).

4. Secţia de folclor literar. (Şeful secţiei — Grigore Botezatu, doctor în filologie, om emerit în ştiinţă).

5. Secţia de folclor muzical şi coregrafie populară. (Şeful secţiei — Petru Stoianov, doctor habilitat în studiul artelor).

6. Secţia de studiere a monumentelor de istorie şi cultură. (Şeful secţiei — Nicolae Demcenco, doctor habilitat în istorie).

In cadrul Institutului funcţionează Muzeul etnofolcloric, care dispune de un număr considerabil de exponate etnografice de valoare, acumulate de către colaboratorii lui în timpul investigaţiilor de teren.

* * *

The Institute of Ethnography and Folclore was set up in 1991 on the basis of a number of sectors ot the former department of Ethnography and Art Studies (founded in 1969), and of the Folclore sector of the former Institute of Language and Literature (founded in 1958).

The main directions of scientific investigations are: settling and dwelling traditional employments and handicraft industry, family and calendar rites, popular art trades and home employments, historical and cultural monuments, literary and musical folcloric, popular choreography, problems of ethnogenesis, historiography, demography and ethnopedagogy of Moldovans.

The Institute has the following scientific departments: Folk arts, Traditional culture, Literary folclore, Musical folclore und folk choreography, Monuments of history and culture, General issues of ethnography. The Ethno-folcloric Muzeum functions as a subdivizion of the Institute.

Note

[1] **Imagini şi permanenţe în etnologia românească. Materialele Primului Simpozion naţional de etnologie. Chişinău, 1992.**

[2] Vezi: *Sfatul Ţării, 1994, 13 ianuarie.*

[3] *Tezaurul etno-folcloric al Moldovei.* Iaşi—Chişinău, 1992.

ALEXANDRU FURTUNĂ

CONSIDERAŢII PRIVIND OCUPAŢIILE AGRICOLE ALE ROMÂNILOR DIN MOLDOVA

Unul din capitolele importante ale etnologiei moderne este etnologia agrară, disciplină ce studiază analiza, sistematizarea şi sinteza faptelor şi fenomenelor etnoculturale, cuprinse în sfera vieţii agrare, raporturile, interacţiunile cu celelalte domenii vizând modul de trai caracteristic comunităţilor săteşti tradiţionale. Problematica obiectului etnologiei agrare este imensă, depăşind aspectele materiale şi incluzând aspecte sociale, spirituale, folclorice etc.[1]

Pornind de la complexitatea disciplinei în cauză, vom expune unele considerente ce se referă la principalele ocupaţii agricole şi fenomenele generate de ele.

O problemă larg discutată şi politizată excesiv în ştiinţa istorică a fost cea a ocupaţiilor agricole în Moldova medievală. Zicem politizată,

© A. Furtună, 1995

întrucât continuitatea românilor la est de Carpaţi era în directă legătură cu aceste ocupaţii.

Până la începutul anilor '60 se afirma că românii din Moldova au practicat cu predilecţie cultivarea pământului[2], concluzie ce era în contradicţie cu o altă afirmaţie oficială că volohii (aloetnonim al românilor — *A.F.*) au migrat abia în sec. al XII-lea din Maramureş şi nordul Transilvaniei. De aceea nu sunt atestate timpuriu urmele lor la est de Carpaţi.

N. Mohov şi alţi cercetători, dându-şi seama că cultivarea pământului şi migraţia în masă la distanţe mari sunt, de regulă, lucruri incompatibile, au înaintat altă idee, după ei, salvatoare: volohii au fost păstori*. Deci predomina creşterea vitelor[3].

În aşa fel a fost rezolvată (oare?) de către N. Mohov ş.a. «enigma» culturii materiale a volohilor. Mohov afirma că această «enigmă» nu este pur volohă, fiindcă la popoarele care se îndeletnicesc cu păstoritul ea apare deseori, deoarece ele lasă foarte rar reminiscenţe ale prezenţei lor, pe care ar putea să le descopere şi să le studieze arheologii[4]. Din cele expuse ar reieşi că volohii ar fi fost nomazi.

Dacă volohii n-au lăsat urme la est de Carpaţi, trebuia totuşi cineva să le lase. Istoricii de la Chişinău susţineau că aceştia au fost slavii, neam de agricultori, neam paşnic, care mai târziu dintr-o mare pornire sufletească i-au învăţat agricultura şi pe strămoşii noştri. Dar iată ce ne relatează Ioan din Efes (sec. al. VI-lea) despre acest neam paşnic: «... afurisitul de popor al slavilor, care a trecut prin toată Elada şi prin ţara Tesalonic şi prin Provinciile tracice, a cucerit multe oraşe şi cetăţi, a trecut prin foc, a jefuit şi şi-a supus ţara, s-a aşezat autoritar şi fără frică în ţara cucerită, la fel ca şi în ţara lui proprie... Ei trăiesc în provinciile romane fără griji şi le jefuiesc fără teamă... Ei au învăţat să poarte război mai bine decât romanii»[5]. Credem că aici comentariile sunt de prisos.

Despre «migraţia» românilor şi «autohtonismul» slavilor la est de Carpaţi şi rolul acestora «civilizator» s-a scris în repetate rânduri după 1812, îndeosebi după 1924 şi 1940[6]. Obiectivul preconizat ca şi în cazul încercării de a demonstra că moldovenii nu sunt români, este să justifice anexarea în 1812, de către Rusia ţaristă, cu forţa a unei jumătăţi din Moldova — partea ei de răsărit, dintre Prut şi Nistru. Poftele ruşilor însă au fost mai mari, dovadă fiind şi cuvintele unui diplomat rus: «Acest popor, românii, are trăsături bine deosebite şi nu pot să ascund că, privind harta, mă apucă o mâhnire că aceste opt milioane de oameni străini de naţia slavă sunt aşezaţi aici... formând parcă o săgeată înfiptă între naţiunile slave, împiedicându-le unirea»[7]. De această adâncă mâhnire mai sunt cuprinşi încă şi astăzi unii «democraţi» din Rusia.

După cum s-a menţionat, exponentul principal al teoriei, conform căreia moldovenii până la mijlocul sec. al XIX-lea s-au manifestat, în primul rând, ca crescători de vite şi apoi ca agricultori a fost sus-pomenitul N. Mohov. Vom enumera doar unele din argumentele lui: mărturiile călătorilor străini, anumite date statistice, impozitele, exportul, boierescul, amenzile, tributul plătit turcilor, caracterul obştii săteşti, obiceiurile, folclorul etc.[8].

Nu vom analiza aici afirmaţiile eronate de felul: obştea sătească a fost o obşte păstorească, majoritatea obiceiurilor calendaristice sunt păstoreşti ş.a., dar vom releva că analiza făcută de Mohov este unilaterală şi tendenţioasă. Vom aduce doar un exemplu. Din lucrarea lui D. Cantemir «Descrierea Moldovei» el a folosit doar acel pasaj, în care se vorbeşte despre numărul mare de vite, dar a trecut cu vederea următoarele: «Câmpurile Moldovei, lăudate pentru rodnicia lor atât de scriitorii vechi, cât şi de cei noi, dau hrană tuturora minunând pe oricine»[9] etc.

Celelalte argumente aduse întru susţinerea teoriei în cauză ca impozitele, exportul de mărfuri, amenzile achitate în vite şi produse alimentare denotă rentabilitatea vităritului.

De fapt, ar trebui de pornit, credem, de la modul de producţie, de la caracterul complex al economiei săteşti. Ce se are în vedere? În primul rând, modul de obţinere a produselor animaliere şi cerealiere, volumul de muncă necesar pentru creşterea vitelor şi cultivarea cerealelor, numărul de oameni ocupaţi cu îngrijirea vitelor şi lucrarea pământului.

Cultivarea pământului şi creşterea vitelor au fost timp de milenii îndeletnicirile de bază ale populaţiei din bazinul Carpato-danubiano-pontic.

Lucrarea este fundamentată pe studiile la temă ale istoricilor români şi «sovietici», mărturiile istoricilor antici, într-o măsură mai mică materialul arheologic şi documentele. Însă de data aceasta nu vom face o analiză detaliată a zonelor istorico-agrare.

Fiind un străvechi popor sedentar, românii au moştenit şi ocupaţiile strămoşilor lor, în primul rând, cele legate de agricultură, care în La Tenul geto-dac nu putea fi practicată fără valorificarea terenurilor păduroase. Exploatarea agricolă a pădurii în condiţii social-economice şi politice ca cele din nordul Dunării de la sfârşitul mileniului I î.e.n., a avut repercusiuni şi asupra caracterului agro-pastoral al economiei geto-dacice, economie cu un caracter mixt în care se întrepătrund, se condiţionează şi se corelează perfect cele două ocupaţii: cultura plantelor şi creşterea animalelor, ocupaţii de bază atât la geto-daci, la daco-romani, cât şi la români. Permanenţa cadrului geografic, existenţa solurilor cu vegetaţie de pădure, ca şi a modului general de utilizare a pământului, explică o serie din cauzele care au contribuit la menţinerea caracterului mixt al ocupaţiilor, precum şi a unor practici şi tehnici agricole, tipuri de unelte agricole geto-dacice şi daco-romane, vestigii ce s-au păstrat în agricultura românească până în prima jumătate a sec. al XX-lea.[10]

Din opera părintelui istoriei, Herodot, de exemplu, aflăm că tracii, atunci când aduceau jertfă zeiţei Artemis-Regina, îndeplineau ritualul «folosind totdeauna paie de grâu». Această zeiţă în panteonul geto-dacilor se numea Bendis, deci este de presupus că similar se desfăşura ritualul menţionat şi în lumea geto-dacă.

Două secole mai târziu, în anul 335 î.e.n., trecând Dunărea pentru a lupta împotriva geţilor, armata lui Alexandru cel Mare a trebuit să-şi facă drum prin holdele de grâu. Dar, de obicei, grecii căpătau grâul Daciei, nu cu prilejul unor ciocniri militare, ci datorită intenselor schimburi comerciale. Preţioase în acest sens sunt informaţiile lui Demostene (sec. al IV-lea î.e.n.), scriitorului grec Polibiu (sec. al II-lea î.e.n.). Grâul crescut în regiunile geto-dacice în teritoriile limitrofe era apreciat. Se cultiva nu numai grâu de toamnă, ci şi un soi de primăvară, după cum ne mărturiseşte Pliniu cel Bătrân (sec. I e.n.) în «Istoria naturală». În ceea ce priveşte metoda de cultivare, se folosea sistemul în pârloagă, schimbându-se în fiecare an terenul pentru regenerarea solului. Acest sistem este descris de poetul latin Horaţiu. Tehnica respectivă (aşa-numită «moină sălbatică») a fost folosită până târziu în evul mediu.

Agricultura se practica chiar şi-n vremuri de restrişte, când, cum scrie Ovidiu, poetul exilat de împăratul Octavian la Tomis, ţăranul ce cultiva ţarina «cu o mână ară, cu cealaltă ţine arma». Se creştea nu numai grâu, ci şi mei, ce era foarte solicitat. Se cultiva, de asemenea, orzul, care, spune Hellanicos, autor grec din Mitelene (prima jumătate a secolului al V-lea î.e.n.), era folosit la prepararea unei băuturi: «... tracii... beau bere pregătită din orz».

O altă informaţie preţioasă ce ne vorbeşte despre atenţia pe care dacii o acordau agriculturii ne-o oferă lexicograful Suidas de la care

aflăm că în timpul războiului cu romanii Decebal i-a însărcinat pe o parte din nobilii săi să aibă grijă de bunul mers al agriculturii. De aceea, pe bună dreptate, scriitorul roman Columella, în opera sa *De re rustica,* îi considera pe geto-daci printre popoarele «experte în lucrările pământului».

Faptul că relatările scriitorilor antici referitoare la cultivarea cerealelor corespund unei realităţi e confirmat, în primul rând, de descoperirile arheologice. Vorba e de cantităţile însemnate de cereale carbonizate (mei, grâu, secară) depistate în aşezările geto-dacice. Existenţa în toate aşezările menţionate a numeroase gropi menajere, a vaselor mari de păstrat cereale, a râşniţelor şi uneltelor agricole (fiere de plug, seceri, greble, sape) atestă indubitabil dezvoltarea pe care a cunoscut-o această ramură a agriculturii. În sfârşit, unele fragmente ale Columnei lui Traian constituie o dovadă în plus că pe întreg teritoriul Daciei cultivarea cerealelor cunoştea o extensiune considerabilă[1].

În Dacia, romanii au continuat practica de utilizare a sistemului agricol în pârloagă, folosind noi mijloace şi unelte mai eficace, ceea ce a condus la ridicarea productivităţii muncii. Romanii au desăvârşit opera începută de geto-daci, de amenajare a teraselor munţilor în vederea cultivării cerealelor la mari înălţimi. Agricultura în terase s-a practicat şi în munţii Neamţului, Vrancei.

Transformată în provincie romană, Dacia devine incipient un grânar al imperiului, cerealele fiind folosite pentru alimentarea trupelor din provinciile răsăritene. Nu este exclus, că cerealele de aici, în vremuri de criză, erau trimise şi la Roma.

După cum s-a constatat pe baza materialului arheologic, după retragerea romanilor din Dacia, evoluţia «romanizării» inventarului agricol a urmat nestingherită pe parcursul secolelor III—IV e.n., contribuind la omogenizarea culturii materiale caracteristice populaţiei agricole din spaţiul carpato-danubiano-pontic. Un fenomen asemănător se constată şi în alte domenii ale culturii materiale, cum ar fi cel al ceramicii. Acest complex fenomen cultural era denumit de V. Pârvan «romanism agricol danubian», romanism care a rezistat pe tot parcursul evului mediu până în epoca noastră[12].

Continuitatea practicării agriculturii pe teritoriul Daciei este confirmată de sursele documentare din sec. IV—VI.

Într-o epistolă din sec. al IV-lea, adresată de comunitatea creştină din Dacia celei din Cappadocia, referitoare la «Pătimirea Sfântului Sava» ce trăise într-un sat din nordul Dunării, atestăm informaţii despre existenţa unor sate stabile, cu o populaţie sedentară, care se îndeletnicea cu agricultura, şi unde exista un început de diferenţiere între săraci şi bogaţi. Un alt izvor — *Strategikon-ul* redactat de împăratul Bizantin Mauricius, pomeneşte de populaţia romanică din nordul Dunării, vorbind latineşte, cu sate aşezate de-a lungul râurilor, având ca ocupaţie agricultura şi creşterea vitelor, iar ca mod de organizare obştile agricole[13].

În sec. al V-lea Priscus Panites (unul din solii trimişi de împăratul bizantin Theodosius al II-lea la curtea lui Atilla) consemnează în notele sale privind locuitorii satelor de pe teritoriul actual al României, că la ospăţ «au pus pe masă pâine...»[14].

La este de Carpaţi aşezările dacice de mare întindere şi nefortificate erau situate de-a lungul văilor, de obicei, pe trasele râurilor sau pe pantele mai domoale ale dealurilor. În preajma lor se găseau din abundenţă terenuri favorabile pentru practicarea agriculturii şi creşterea vitelor. Locuinţele, unele îngropate parţial în pământ, altele construite numai la suprafaţă, se aflau orânduite în două sau mai multe şiruri, probabil de o parte şi de alta a uliţelor care străbăteau aşezarea de la un capăt la altul.

În perioada dintre retragerea romanilor din Dacia şi invazia hunilor (275—376) erau acelaşi tip de aşezări.

Locuinţele aveau în preajma lor şi diferite construcţii auxiliare, printre acestea fiind vetrele şi «cuptoarele de copt pâine». In aşezările umane au fost depistate de asemenea şi un număr apreciabil de gropi de formă cilindrică, unele cotlonite, cu resturi menajere; iniţial probabil erau destinate pentru adăpostirea rezervelor de hrană, în special a cerealelor.

Dintre îndeletnicirile populaţiei, cea mai importantă era cu siguranţă agricultura. Uneltele de muncă folosite la efectuarea lucrărilor agricole în arealul Sântana de Mureş (cultură formată din elemente geto-dacice, provincial-romane, germanice şi sarmatice), erau majoritatea aceleaşi ca şi în cultura geto-dacilor liberi. E necesar de remarcat că de la romani a fost preluat brăzdarul de fier de formă simetrică, ceea ce a contribuit în mod substanţial la îmbunătăţirea procesului de executare a lucrărilor agricole. Pentru prelucrarea produselor cerealiere se foloseau râşniţele de tip roman, lucrate din rocă locală, care căpătaseră o răspândire mai mare comparativ cu perioada anterioară.

Zona de câmpie din sudul Moldovei prezenta un mare grânar ce satisfăcea o bună parte din necesităţile românilor în grâne.

In agricultură se practicau probabil atât asolamentele, cât şi metoda cultivării terenului în fiecare an, procedee folosite în aproape toate epocile istorice[15].

Spre deosebire de populaţiile migratoare, autohtonii cunoşteau sistemul proprietăţii devălmaşe: fondul funciar agrar era împărţit anual prin tragere la sorţi, gospodăria şi terenul de pământ înconjurător devenise proprietate personală, pădurea, păşunile şi apele fiind folosite în comun. Gospodăria şi terenul de pământ se transmitea prin ereditate. Hotarele erau materializate prin semne speciale, considerate uneori a fi sub ocrotirea forţelor supranaturale[16].

In anul 376 teritoriul Moldovei este invadat de către triburile hunilor. Au fost incendiate şi distruse sute de aşezări şi nimicită o parte din populaţie. Incepând cu sec. al V-lea, timp de câteva sute de ani, viaţa populaţiei băştinaşe a decurs în regiunile de codru, pe podişuri şi la munte.

La începutul sec. al VI-lea au năvălit triburile slavilor vechi. In sec. VII—IX slavii de pe teritoriul Moldovei s-au contopit cu populaţia autohtonă, acceptând cultura şi limba romanică. Satele romanice în sec. VI—IX, în care s-au aşezat cu traiul grupuri de slavi, se găseau, de regulă, în locuri ascunse din adâncul codrilor. Asemenea aşezări au fost cercetate de arheologi lângă Hansca, Moleşti, Dănceni — r-nul Ialoveni; Păhărniceni, Seliste — r-nul Orhei, Dodeşti — judeţul Vaslui; Costişa — judeţul Neamţ; Botoşani — judeţul Suceava ş.a. Satele (20—25 semibordee) erau amplasate pe pământuri mănoase, de obicei, în văi, cu păşuni bogate pentru vite, pe malurile unor pârâiaşe mici, inaccesibile pentru duşmani. Rământul era lucrat cu plugul de lemn, la capăt cu un brăzdar de fier. Se cultiva îndeosebi mei şi grâu, mai rar secară şi ovăz. Roada era strânsă cu ajutorul secerei de fier, şi se păstra în gropi adânci, care se închideau cu un capac de lemn, iar deasupra era făcută o colibă din stuf.

Cerealele erau măcinate cu râşniţa de mână, alcătuită din două pietre circulare. Mai întâi, grâul era uscat pe o tavă de lut de formă ovală, instalată deasupra cuptorului. Din făina de mei sau grâu se coceau turte, pe suprafaţa unor discuri de lut, în tigăi sau direct pe vatră[17].

Pe întregul spaţiu nord-dunărean şi în Dobrogea se constată existenţa unei culturi unitare, care vizează, în primul rând, caracterul economiei. Descoperirile din Moldova (Hlincea II, Lozna), Suceava (Drumul naţional), Spinoasa, din aşezările 1 şi 2 de la Bratei, din aşezările din sud-estul Transilvaniei (Bezid, Sălaşuri, Poian, Simoneşti), din Oltenia (Făcăi, Plopşor, Obârşia), din Muntenia (Bucov, Dridu) sau din Dobrogea atestă practicarea unei economii cu caracter mixt. Studiind aşeză-

rile arheologice situate pe ambele maluri ale Dunării, nicăieri nu s-a constatat predominarea unei economii pastorale... Nu există nici o dovadă serioasă că românii au făcut din păstorit o ocupaţie permanentă. Cel mult se poate admite practica transhumanţiei[18]. Şi documentele scrise (cronicarii bizantini Gheorghios Kedrenos — sec. al X-lea şi Ana Comnena — sec. al XI-lea vorbesc despre preocuparea locuitorilor de la Dunărea de Jos de a semăna grâu şi mei[19].

În sec. XI—XIII comunităţile umane locale din Moldova erau sedentare, ocupaţiile lor tradiţionale fiind agricultura şi creşterea vitelor.

Probe concludente că în primele secole ale mileniului al II-lea cultivarea sistematică a plantelor constituia o îndeletnicire precumpănitoare în economia populaţiei locale sunt brăzdarele de tip simetric, săpăligele, secerile de fier şi râşniţele de piatră din aşezările Dridu de la est de Carpaţi ş.a.

Printre descoperirile cu semnificaţie deosebită este depozitul de piese agricole depistat la Orheiul Vechi ce ţine de perioada de stăpânire a Hoardei de Aur, datat cu mijlocul sec. al XIV-lea. Depozitul conţinea 68 de brăzdare, 42 cuţite de plug, întăritoare de fier pentru părţile lemnoase ale plugului, un otic, o ramă metalică pentru lopata de lemn, o săpăligă, o coasă şi unelte pentru cultivator. După cantitatea de obiecte acest depozit reprezintă cea mai mare descoperire de acest tip din întreaga Europă Răsăriteană. Importanţa lui rezidă şi în faptul că prezenţa inventarului agricol constituie o dovadă că împrejurimile Orheiului Vechi erau locuite de o numeroasă populaţie agricolă, care în mod evident nu putea fi compusă din mongoli (sau din grupurile de populaţie colonizate de ei, ci din români localnici.

O altă dovadă că trăitorii practicau agricultura sunt gropile menajere din apropierea locuinţelor de tip Dridu, de la Orheiul Vechi. În unele din ele, de asemenea, şi în câteva locuinţe, s-au păstrat resturi de seminţe carbonizate, ce provin de la diferite specii de grâu şi de orz, de secară, ovăz, mei şi mazăre, plante ce se cultivau pe teritoriul Moldovei din cele mai vechi timpuri, chiar şi în neolitic.

Desţelenirea pământurilor s-a practicat în regiunile extracarpatice în întreaga perioadă medievală. Desţelenirea şi defrişarea se făceau cu eforturi colective sau individuale.

Sporirea producţiei de grâu a făcut posibilă extinderea exportului, surplusurile desfăcându-se îndeosebi în portul Cetăţii Albe. Grâul cultivat în ţinuturile din Sudul Moldovei avea anumite caracteristici care îl deosebeau de cel crescut în alte centre din Bazinul Pontic. Intr-un cunoscut tratat de comerţ *(La prattica della mercatura)*, alcătuit spre sfârşitul primei jumătăţi a sec. al XIV-lea de cărturarul florentin Pegolotti, grâul de Maocastro (Cetatea Albă) era menţionat alături de acel de la Asilo (=Anchialos), Varna Za (g) orra (Bulgaria), Vezina (=Vicina) şi Sinopoli (=Sozopolis) care servea la aprovizionarea Constantinopolului şi a Perei[20].

Cele mai preţioase ştiri ni le oferă însă cele peste 70 de acte cuprinse în registrul notarului genovez Antonio di Podenzzolo, redactat la Chilia în anii 1360—1361. Registrul menţionat consemnează o parte din mărfurile ambarcate de negustorii genovezi la Chilia pentru a fi transportate la Pera. Din conţinutul registrului, aflăm că o cantitate imensă de grâu a fost ambarcat în oraşul din delta Dunării. In unul din acte, de pildă, este menţionat un bancher care a cumpărat cu banii unui negustor din Pera mai multe modii (măsuri) de grâu (un modicus — cca 100 kg).

Dacă grâul constituia un produs principal de export, solicitat de negustorii italieni, pe piaţa proprie a oraşelor mai dezvoltate un produs cerealier comercializat îl constituia făina de grâu.

Alimentarea numărului mare de populaţie neagricolă — negustorimea locală şi străină, oamenii de afaceri, solii, diplomaţii, bancherii sta-

biliţi sau în trecere prin părţile noastre — necesită realizarea pe piaţă a produselor de panificaţie. Din registrul notarului mai sus indicat aflăm despre existenţa la Chilia a brutăriilor, morilor de făină ce se închiriau.

Cantitatea de făină produsă deseori depăşea cu mult necesităţile de hrană ale unei familii, deci surplusurile erau comercializate, sau se cocea pâine despre care ne mărturisesc rămăşiţele cuptoarelor din preajma morilor.

De achiziţionarea şi obţinerea produselor cerealiere se ocupau mai cu seamă locuitorii (stăpânii de moşii şi micii proprietari) din satele din împrejurimile porturilor unde avea loc încărcarea produselor. Aceasta nu exclude însă şi participarea unor locuitori din aşezările mai îndepărtate.

Una dintre cele mai timpurii menţiuni scrise cunoscute despre comerţul cu grâu la Dunărea de Jos aparţine cronicarului bizantin Mihail Attaliates, care relatează că în anii 1073—1074, pe timpul împăratului Mihail Ducas (Parapinakes), populaţia din «multele şi marile oraşe de la Dunărea de Jos care întreţineau o armată nu mică», s-a răsculat din cauza instituirii monopolului grâului, refuzând să mai plătească trupele de la frontieră. Un secol mai târziu un genovez aducea la Pera grâu încărcat la gurile Dunării. Grâul adus din părţile Mării Negre este pomenit în întreaga perioadă cuprinsă între 1276 şi 1326. Către mijlocul sec. al XIV-lea, cu prilejul conflictului dintre genovezi şi veneţieni, erau pomenite schele de grâu în părţile Mării Negre[21].

Şi în zona de nord a Moldovei cultivarea cerealelor era o preocupare stabilă şi permanentă a populaţiei autohtone. In cronica rusească «Ipatievskaia Letopisi» este amintită populaţia românească din nordul Moldovei, bolohovenii (sec. XIII), care trebuia să dea tătarilor ca tribut grâu[22].

Impreună cu agricultura, creşterea animalelor a constituit o altă ocupaţie de bază a comunităţilor locale est-carpatice. Creşterea vitelor pentru hrană şi tracţiune în localităţile stabile este confirmată de atestarea unui bogat material osteologic în perimetrul şi vecinătatea locuinţelor din aşezările secolelor XI—XIII. Potrivit analizelor preliminare, predominau bovinele, urmate de ovicaprine, într-un procent mai redus întâlnindu-se porcinele şi cabalinele.

E necesar de menţionat că păstoritul sedentar şi agricultura existau concomitent, contribuind împreună la asigurarea necesarului în produse vegetale şi animale şi materie primă pentru practicarea anumitelor meşteşuguri săteşti. De obicei, turmele şi cirezile nu treceau de limitele hotarelor obştii.

In ceea ce priveşte păstoritul de transhumanţă, el a fost răspândit în munţii Moldovei, la fel ca şi pe întregul lanţ carpatic şi balcanic. Pentru acest tip de păstorit era caracteristică păşunarea oilor în zonele alpine pe timp de vară şi iernarea la şes sau lângă bălţi. Familiile oierilor şi unii din proprietarii oilor rămâneau să locuiască de cele mai multe ori în satele lor de baştină, turmele fiind trimise cu un număr redus de însoţitori[23].

In sec. al XV-lea satele formau aglomeraţii umane modeste, numărând de la 20 până la 40 de gospodării. Satul era înconjurat de un şanţ şi gard. Lângă intrarea în sat, «la poarta ţarinii», se aflau ocoale şi adăposturi pentru vite, păzite şi întreţinute de oameni anume angajaţi, numiţi vitari sau cu altă denumire moştenită de la slavi — scutari.

Pentru îngrijirea cailor lângă sat existau locuri numite ceairuri. Vitele care nu erau necesare în permanenţă pe lângă gospodărie erau ţinute în câmp la odăi sau în mutări, şi văratice, special amenajate. Acest mod de întreţinere a vitelor, larg răspândit în evul mediu, nu este menţionat de călătorii străini (de obicei ei vorbesc de numărul mare de vite) decât cu rare excepţii. Despre creşterea animalelor în turme pe

teritoriul Moldovei, vorbeşte Verancsis (1549): «... în regiunea care se întinde de la Prut până la mare... umblă turmele cu păstorii lor»[24].

Intreţinerea şi paza vitelor de oameni anume angajaţi (îndeosebi în perioada de vară) era una din cele mai avansate şi rentabile metode de creştere a lor. Ea permitea membrilor obştii să-şi concentreze forţele pentru defrişarea şi desţelenirea pământurilor, proces ce necesita multe braţe de muncă şi eforturi comune. La defrişarea ţarinilor şi îngrădirea lor iniţial participau toţi locuitorii din sat, dar se practica şi defrişarea individuală. O ţarină defrişată se cultiva până la epuizare şi apoi, după ce se deschidea una nouă în alt câmp, era părăsită.

La delimitarea ţarinei se ţinea seama de numărul gospodăriilor din sat. Numărul loturilor în care era împărţită ţarina, numite jireabii sau sorţi, era egal cu al acestora. Unitatea de măsură era pământul sau niva. Jireabia acordată unei familii cuprindea mai multe sau mai puţine nive, după numărul membrilor ei. Jireabiile, casele şi locurile de casă constituiau proprietatea individuală[25].

Echipamentul tehnic necesar pentru lucrarea solului, deşi era adaptat tehnicilor agricole, nu era întotdeauna suficient pentru a pune în valoare suprafeţe mari de teren defrişat. Pământul înţelenit necesită un volum de muncă şi de tracţiune sporit. De aceea la desţeleniri era folosit plugul greu, cu roţi, tras de 6—8 şi chiar 12 boi. Astfel, cea mai mare parte din locuitorii satului erau angajaţi în muncile agricole.

Poienele obţinute prin defrişare erau folosite şi ca loc pentru fâneaţă, dar şi pentru arătură. In documente de multiple ori se relevă cositul fânului şi cultivarea cerealelor ca ocupaţii de aceeaşi importanţă şi pondere economică în economia satului. Astfel, la 1453 locuitorii noului sat format în hotarul târgului Suceava aveau dreptul să semene grâu şi să cosească fân; vânzându-se un loc din satul Berchişeşti, era menţionat atât locul de arătură, cât şi cel de fânaţ.

In unele documente se indică potenţialul economic al satelor medievale din sec. al XVI-lea. De exemplu, într-o sursă din 1588 se menţionează satul Vâlceşti, se arată produsele pe care obştea era datoare să le dea mănăstirii Calata: «80 mirţe de grâu, 21 mirţe de hrişcă, 60 mirţe de slad, 10 mirţe de malai, 300 mirţe de sarjiţă, 3 stoguri de ovăz, un stog de hrişcă, un stog de orzu».

Extinderea culturii cerealelor în zona de nord a condus la apariţia unui număr considerabil de mori de apă. Astfel, în izvoarele scrise atestăm că în sec. al XV-lea existau 39 de mori, iar în secolul al XVI-lea— 57 de mori. Dar de cele mai multe ori pentru a satisface necesităţile în făină pentru casă erau folosite râşniţele de mână. Existau şi vetre portative de uscat şi prăjit seminţe. Pentru depozitarea cerealelor erau folosite gropile de bucate sau vasele mari de provizii[26].

Din cauza tributului mare pe care trebuia să-l plătească turcilor şi a «deselor schimbări ale cârmuirii realizate prin puterea banilor» care le erau smulşi sub formă de biruri, băştinaşii se îndeletniceau cu agricultura numai pentru a-şi acoperi propriile nevoi, astfel până spre sfârşitul veacului al XVIII-lea cele mai multe moşii aveau încă mult pământ necultivat. Numărul şi suprafaţa loturilor însămânţate cu grâu au crescut începând din a doua jumătate a sec. al XVI-lea.

In 1564 episcopul dalmat Antonio Maria Graziani sublinia că în Moldova cultura cerealieră se menţinea pe suprafeţe la limita nevoilor de hrană ale locuitorilor; oamenii «puţin dedaţi plugăriei, seamănă numai atât grâu cât le trebuie pentru traiul lor în fiecare an».

In pofida acestei agriculturi rudimentare, producţia era mare. Cerealele, în primul rând grâul şi orzul, erau în veacurile XV—XVIII un produs important de export în imperiul Otoman. In 1641 Baksic notează prezenţa la Galaţi a unor corăbii mari venite din Marea Neagră pentru a încărca pe lângă alte mărfuri şi grâne. Această informaţie se găseşte şi la călătorul armean Eremya Celebi Komiircuyan care menţio-

neazã Galaţii şi Brăila printre porturile unde încărcau grâne corăbiile turceşti[27].

In sec. al XVIII-lea scopul pe care-l urmăreau stăpânii moşiilor era de a colecta de pe pământurile lor cantităţi excedentare de roadă pentru vânzare. Procesul de acaparare a moşiilor început înainte de sec. XVII-lea îşi urma cursul. Obligaţiile mărite în raport cu secolul precedent impuneau necesitatea sporirii în Moldova a producţiei cerealiere, deoarece cerinţele Imperiului Otoman în grâne pentru aprovizionarea capitalei, întreţinerea armatelor în timpul războaielor creşteau tot mai mult. Astfel, în 1711 Moldova trebuia să pregătească provizii pentru o sută de mii de oameni ai armatei turceşti, pentru armata lui Carol al XII-lea 40 000 chile de grâu şi 20 000 chile de făină. In anul următor lui Carol al XII-lea i-au fost furnizate 25 000 chile de făină şi 50 000 chile de orz. In 1761 călătorul Boscovich menţiona că turcii iau anual din Moldova 300 000 de chile de grâne, chila fiind de 22 ocale. In 1783 recolta anuală de cereale în Moldova era de 360 000 chile de Galaţi (chila de Galaţi avea 200 de ocale sau 306 kg).

Deşi se dezvolta în condiţiile dominaţiei otomane, agricultura Moldovei a cunoscut unele succese, cantitatea de grâne destinate pieţii majorându-se. Alături de monopolul turcesc, în economia agrară a Moldovei existau o piaţă internă şi una externă.

In documentele vremii locul de desfacere a mărfurilor pe piaţa internă poartă numele de târg. In oraşe el era destinat, în primul rând, pentru vânzarea făinei şi a altor produse agricole populaţiei cu alte îndeletniciri. In prima jumătate a secolului existau «târgul făinii din Botoşani», «târgul făinii» şi la Iaşi, «Uliţa făinii», «Mahalaua făinii». Intr-un document din 1731 se vorbeşte de «târgul boilor» din Iaşi asemănător celui de la Suceava, şi târgurilor din alte oraşe.

In afara livrărilor obligatorii şi a vânzărilor pe piaţa internă, producţia de cereale din Moldova nu se exportă în alte ţări.

Creşterea vitelor continuă să fie una din ocupaţiile de bază ale populaţiei. Moldova avea mai puţine oi decât Ţara Românească, în schimb numărul boilor şi al cailor era mai mare[28].

La începutul sec. al XIX-lea grânarul Moldovei, după cum afirmă mai mulţi autori (M. Sturza, A. Sturza, I. Liprandi, Casso) îl alcătuia Basarabia[29].

De vechimea agriculturii şi importanţa ei vorbesc cu prisosinţă şi obiceiurile agrare ale poporului nostru. Credinţele, superstiţiile, legendele şi practicile legate de această îndeletnicire sunt atât de numeroase, încât tratarea lor, consideră R. Vuia, ar reclama volume întregi. Bogăţia acestui tezaur popular se poate explica numai prin faptul că ocupaţiile agricole constituie cele mai vechi îndeletniciri ale poporului. Rădăcinile obiceiurilor româneşti trebuiesc căutate în timpuri imemoriale, într-o perioadă ce a precedat apariţia creştinismului. Dacă românii ar fi fost numai un popor de păstori, nu am fi avut acum atâtea obiceiuri agrare conservate într-o formă arhaică, ce denotă despre vechimea şi importanţa lor[30].

Ideea că am deprins plugăritul de la slavi, de la care am împrumutat, chipurile, simultan şi riturile aferente este, după cum afirmă pe drept cuvânt D. Pop, o naivitate şi trebuie tratată ca atare. Prin aceasta, scrie mai departe cercetătorul, nu dorim să ignorăm împrumuturile interetnice în domeniul culturii populare. Acceptând această idee, trebuie să respingem exagerările ce se produc adesea şi să acordăm importanţa cuvenită poligenezei[31].

Despre faptul că poporul român a vieţuit din cele mai vechi timpuri în spaţiul actual ne vorbesc şi cuvintele frumoase despre pâine din urăturile şi colindele noastre, pentru că numai un popor de străvechi agricultori sedentari putea să ajungă prin tehnici şi procedee de mare vechime la binecunoscuta calitate a pâinii noastre, la o varietate aşa de

mare de forme şi ornamente. Pâine, termen de origine latină (panis) folosit în vechea limbă românească pentru desemnarea cerealelor păioase, reflectă apropierea până la identificare, pe care cultivatorul o face între cele două noţiuni — cereale şi produsul obţinut prin prelucrarea lor — pâinea[32].

De asemenea, rolul mentalităţii agrare nu poate fi contestat ca şi viziunea agrară asupra vieţii şi asupra lumii în general, cadrele gândirii acestui «popor de săteni»[33].

O altă dovadă importantă a continuităţii agriculturii o constituie terminologia agricolă care este în cea mai mare parte de origine latină: *a ara, a semăna, a treiera, a secera, a culege, grâu, secară, orz, alac* (termen folosit numai la nordul Dunării), *spic, paie, neghină, pământ, câmp, arie, falce* etc.

După cum afirma V. Neamţu, «faptul că terminologia agricolă fundamentală este de origine latină, probează că în aceste regiuni elementele esenţiale ale tehnicii agricole nu s-au putut perpetua decât prin intermediul populaţiei daco-romane»[34].

Originea termenilor agricoli din vocabularul român e următoarea: latineşti — 11,43%; creaţii (moldoveneşti) morfologice şi sintactice — 27,16%, derivaţii semantice — 40,4%; împrumuturi vechi sud-slave — 3,85%; ucrainene — 12,77%; ruseşti — 1,26%. Majoritatea ucrainismelor sunt cuvinte dialectale, adică n-au intrat în limba literară română şi au mai mult o întrebuinţare locală[35].

Persistenţa agriculturii şi fenomenele culturale pe care ea le-a generat sunt argumente esenţiale ce dovedesc continuitatea românilor la est de Carpaţi. Importante în acest context sunt şi toponimele. Sub aspect etimologic toponimia basarabeană, după cum afirmă A. Eremia, se prezintă ca fiind românească în cea mai mare parte (85—90 la sută). Româneşti sunt considerate numele create pe terenul limbii române şi în baza lexicului şi a mijloacelor derivate proprii. Cele mai vechi aşezări romanice la est de Carpaţi datează de aproximativ două milenii. Româneşti sunt şi hidronimele preistorice moştenite de la populaţia autohtonă geto-dacă: Dunăre, Nistru, Prut[36].

S-a făcut mare caz de toponimia slavă... Însă, după cum arată G. Brătianu, unele denumiri romanice au fost traduse. Aşa, satul Petra (Dobrogea) din epoca romană a devenit Camena, râul Repedea — Bistriţa[37].

În documentele din sec. XIV—XVI multe nume moldoveneşti sunt traduse (Căpăţână — Golovatâi, Lungu — Dolga, Negrea — Cernei etc.).[38]

Concluzii

1. Economia sătească a avut un caracter complex şi colectiv.
2. Cultivarea pământului are vechi tradiţii locale şi a cunoscut o continuă dezvoltare.
3. Creşterea animalelor avea loc, de regulă, între hotarele satului. Animalele erau îngrijite (îndeosebi în perioada de vară) de oameni anume angajaţi de obştea sătească.

Existenţa din abundenţă a păşunilor şi modul de întreţinere a vitelor indicat mai sus favoriza creşterea animalelor ca cea ma rentabilă ramură a economiei săteşti. Deci impozitele, amenzile, se achitau mai mult cu animale.

4. Întreţinerea avantajoasă a animalelor permitea locuitorilor satului ca să se ocupe de cultivarea pământului şi de pregătirea furajelor pentru iernatul vitelor. Deci cea mai mare parte din săteni erau ocupaţi cu lucrarea solului, care era o ramură mai puţin rentabilă decât vităritul, întrucât:

a) echipamentul tehnic nu era întotdeauna suficient pentru a pune în valoare suprafeţe mari de teren defrişat şi desţelenit.

b) tehnica defrişării şi desţelenirii cerea eforturi mai mari decât păşunatul vitelor.

c) jugul dublu (boieresc şi turcesc) făcea nerentabilă căpătarea unui surplus de cereale.

Persistenţa ocupaţiilor agricole la est de Carpaţi, precum şi datele toponimiei etc., sunt dovezi elocvente ale continuităţii românilor în acest areal.

Note şi comentarii

[1] G. Morariu, *Etnologia agrară,* în Confluenţe, 1991, nr. 3—4, p. 21—22; E. C. Mewes, *Etnografia şi agricultura,* în Imagini şi permanenţe în etnologia românească. Materialele primului simpozion naţional de etnologie, Chişinău, 1992, p. 264—270.

[2] *Курс истории Молдавии,* часть I, Кишинев, 1949, п. 43, 76, 128, 132; *Феодальные отношения в Молдавии в период XIV—XVIII веков,* Кишинев, 1950, p. 9—10, 68—69; Н. А. Мохов, *Общественно-экономические предпосылки образования феодальной монархии в Молдавии,* în Ученные записки Кишиневского государственного университета, Том II, Кишинев, 1950, p. 14—16; Mohov N. A., *Relaţiile feudale din Moldova în secolele XIV—XV,* în Studii şi cercetări de istorie medie, 1951, nr. 1, p. 9; Ф. А. Грекул, *Молдавия в IX—первой четверти XIII века,* ын Очерки истории СССР. Период феодализма IX—XV вв, часть I, М., 1953, p. 712; *Большая советская энциклопедия,* 2-ое изд., том. 28, М. 1954, p. 85; *История РСС Молдовенешть,* вол. I, Кишинэу, 1954, p. 110, 111, 187, 192, 193; Е. М. Русев, *Молдавия,* în Очерки истории СССР. Период феодализма XVII в., М., 1955, p. 713—714; Н. В. Берязняков, *Молдавия,* în Очерки истории СССР. Период феодализма. Россия во второй половине XVIII в., М., 1956, p. 707; Ф. А. Грекул, *Аграрные отношения в Молдавии в XVI—первоой половине XVII вв.,* Кишинев, 1961, p. 62—88.

* Dezbaterea în jurul problemei caracterului pastoral sau agrar al românilor a fost purtată avându-se în vedere o controversă de caracter istoric. Ea era însă pusă pe o bază falsă, căci în realitate nu poate fi vorba de o dilemă care ne-ar obliga a opta fie pentru caracterul pastoral, fie pentru cel agricol, dat fiind că etnografia ne arată că un popor poate fi simultan şi agrar, şi pastoral; de altă parte «pastoral» neînsemnând neapărat «nomadism». Vezi H. H. Stahl, *Eseuri critice despre cultura populară românească,* Bucureşti, 1983, p. 63—64; Idem. *Contribuţii la studiul satelor devalmaşe, româneşti.* Vol. I., Bucureşti, 1958, p. 223—225.

[3] Н. А. Мохов, *К вопросу о соотношении земледелия и скотоводство в экономике Молдавии XIV—XVIII вв.,* în Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы, 1960 г., Киев, 1962, p. 95—107; В. Я. Гросул, *О соотношении животноводство и земледелия в Дунайских княжествах в начале XIX в.,* în Ученые записки (серия историческая). т. 65, p. 109—122; Д. М. Драгнев, *Сельское хозяйство феодальной Молдавии,* Кишинев, 1975, p. 23—27; *История РСС Молдовенешть,* вол. I, Кишинэу, 1967, п. 87, 97, 98, 179, 180, 421, 422; П. П. Бырня, *Сельские поселения Молдавии XV—XVII вв.* Кишинев, 1969, p. 132; *История народного хозяйства Молдавской ССР (с древнейших времен до 1812),* Кишинев, 1976,, p. 56—75, 93—104, 147—162; *История РСС Молдовенешть,* Кишинэу, 1984, п. 22, 29, ş. a. *История Молдавской ССР,* т. I, Кишинев, 1987, p. 272—275 ş. a.; *История крестьянства в Европе.* Эпоха феодализма, т. II, М., 1986, p. 469, 470; *Днестро-Дунайское междуречье в I — начале II тыс. н. э.,* Киев, 1987, п. 5; Народы мира. Историко-этнографический справочник. М., 1988, p. 306; И. А. Негрей, *Особенности борьбы молдавских крестьян за землю в последние десятилетия XVII—первой половине XVIII в.,* în Социально-экономическая и политическая история Молдавии периода феодализма. Кишинев, 1988, p. 121, 123; *История крестьянства СССР,* С древнейших времен до Великой октябрьской революции, т. II, М., 1990, p. 73—75, 198; О. С. Широков *Введение в балканскую филологию.* М., 1990, p. 145, 149, 151, 154;

[4] N. Mohov, *Studii de istorie asupra formării poporului moldovenesc,* Chişinău, 1983, p. 62.

[5] Citat după N. Mohov, *Studii de istorie...,* p. 39—40.

[6] А. Н. Батюшков, *Бессарабия. Историческое описание.* СПб, 1892. с. XXXIV «племя славяно-русское имело когда-то первенствующее значение в крае»; И. В. Сергиевский, *Молдавские этюды,* М., 1936, p. 62—65; Н. Нарцов, *Подготовка книги по истории молдавского народа,* în Красная Бессарабия, 1937, № 7, p. 20; «Славянские и русское влияние сыграли громадную роль на протяжении многих веков в развитии народов в бассейнах Дуная и Днестра»; М. В. Сергиевский, *Топонимия Бессарабии и ее свидетельство о процессе заселения территории,* în Известия АН СССР. Отделение литературы и языка, вып. 4, т. V, М., 1946, p. 335: «молдаване при своем появлении (конец XIV в.), застали уже компактное население, в первую очередь славянское (южных руссов), на юге же раннее молдаван обосновались татары;» p. 350: «в центре области, вокруг Кишинева, пустопоржние места стали заселяться молдаванами с XV в.»; *Курс истории Молдавии,* ч. I, Кишинев, 1949, p. 22: «Территория современной МССР, междуречье Днестра и Прута, является один из древнейших очагов сложения славянства»; p. 35; «славяне — автохтонное население на территории Мол-

давии», «ранниеславянские племена начали складываться на территории современной МССР в междуречье Днестра и Прута еще в последние века до н.э. и в первые века н.э.»; П. Г. Пиотровски, *Лимба молдовеняскэ ши легэтуриле славо-молдовенешть ын епока вякурилор де мижлок тимпурий,* în Октомбрие, 1951, № 6, p. 88, trecerea la viaţă sedentară şi la cultivarea pământului moldovenii o datoresc slavilor»; p. 90: «slavii aveau rolul conducător în aparatul militar şi administrativ al statelor slavo-române»; «slavii i-au ajutat pe strămoşii moldovenilor să se deprindă cu agricultura, grădinăritul, cu creşterea păsărilor şi cu cele mai simple meşteşuguri»; In aceeaşi cheie scriu şi П. И. Лащенко, *История народного хозяйства СССР.* М., 1952, 3-е изд., p. 545—546; *Большая советская энциклопедия,* т. 28, п. 85; *Народы Европейской части* СССР, II, М., 1964, p. 775; П. П. Бырня, *Северо-западный путь заселения территории Молдавии волохами,* în Тезисы докладов первого симпозиума по археологии и этнографии юго-запада СССР. Кишинев, 1964, п. 40; *История Молдавской ССР,* том I, Кишинев, 1965, p. 81; М. Я. Салманович, *Молдаване,* în Очерки общей этнографии. Европейская часть СССР. М., 1968, p. 432—441, 444, 445; N. A. Mohov, C. V. Stratievschi, *Rolul popoarelor rus şi ucrainean în destinele istorice ale Moldovei,* Chişinău, 1970, p. 8, 9; И. А. Рафалович, *Материальная культура славян в VI—IX вв.,* în Э. А. Рикман, И. А. Рафалович, И. Г. Хынку, Очерки истории культуры Молдавии, Кишинев, 1971, p. 118; Г. Б. Федоров, Г. Ф. Чеботаренко, *Памятники древних славян (VI—XIII вв.),* Кишинев, 1974, p. 5; *Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения,* Кишинев, 1977, p. 23; N. A. Mohov, *Pagini din istoria unei prietenii multiseculare,* Chişinău, 1977; p. 21, 22, 24, 26; П. П. Бырня, И. А. Рафалович, *Проблема местного населения Днестровско-Прутского междуречья X—XII вв.* и балкано-дунайская культура, ын Известия АН МССР, Серия общественных наук, 1978, № 1, p. 72—73; В. С. Зеленчук, *Население Бессарабии и Приднестровия в XIX в.,* Кишинев, 1979, p. 40; Г. Ф. Чеботаренко, *Население центральной части Днестровско-Прутского междуречья в X—XII вв.,* Кишинев, 1982, п. 57; *Славяно-молдавские связи и ранние этапы этнической истории молдаван,* Кишинев, 1983, p. 3, 84, 88, 93, 116; V. Zelenciuc, N. Mohov, P. Sovetov, *Etnogeneza poporului moldovenesc,* în La obârşia prieteniei seculare. Chişinău, 1983, p. 12—25; Formarea naţiei burgheze moldoveneşti, Chişinău, 1985, p. 12; В. Гросул, *Еще раз об истории, или плюрализм по кишиневски,* în Советская Молдавия, 27 июля 1992; Despre continuitatea românilor la est de Carpaţi, vezi: *Курс истории Молдавии,* часть I, Кишинев, 1949, p. 61, 62, 63, 65. И. Г. Хынку, *Памятники Балкано-Дунайской культуры X—XIV вв. лесостепной полосы Молдавии,* în Археология, этнография и искусствоведение. Кишинев, 1968, p. 106; И. Г. Хынку, *Поселения XI—XIV вв. в Оргеевских кодрах Молдавии.* Кишинев, 1969, p. 56—57; И. Г. Хынку, *Кэпрэрия — памятник культуры X—XII вв.* Кишинев, 1973, p. 61; И. Г. Хынку, *Этнические черты в жилищах населения Молдавии* (X—XIV вв.). Проблемы истории и культуры. Балканские исследования, вып. 2, М., 1976, p. 230, 231. După apariţia în 1978 a articolului de tristă faimă al lui P. P. Bârnea şi I. A. Rafalovici nu se mai scrie despre continuitatea românilor la est de Carpaţi. În istoriografia oficială se susţine că autohtoni sunt doar slavii, pe când românii sunt veniţi. Acest neadevăr continuă să se vehiculeze. Vezi: Н. А. Чаплыгина, *Ареал романизации и проблема античного населения в истории Молдавии,* în Молдавский феодализм. Общее и особенное, Кишинев, 1991, p. 35. Abia prin '87—'88, în virtutea unor circumstanţe cunoscute, supapa adevărului istoric în problema vizată prinde a se deschide. Sunt publicate mai multe articole, studii (I. Hâncu, G. Postică, I. Niculiţă, A. Moşanu, I. Ţurcanu, L. Bulmaga, A. Agachi, C. Tănase, V. Bahnaru, S. Berejan, M. Adauge, P. Parasca ş. a.).

* Identitatea moldovenilor şi românilor în istoriografia oficială a fost, de regulă, negată. Abia în ultimii ani această unitate este recunoscută. Istoriografia problemei respective necesită un studiu special.

[7] P. Moldovanu, *Cum se falsifică istoria.* Baia Mare, 1991, p. 3, 6; L. A. Kaccso, *Россия на Дунае и образование Бессарабской обл.* М., 1913, p. 229.

[8] Н. А. Мохов, *О соотношении...,* p. 95—107.

[9] D. Cantemir, *Descrierea Moldovei...* B, 1973, p. 51.

[10] G. Moraru, *Permanenţe etnografice în agricultura românească* (Terra noastră, 1981, IV, p. 99).

[11] G. David, *Indeletniciri agro-pastorale la geto-daci în opera istorică antică «Holdele de grâu erau îmbelşugate»,* în Magazin istoric, 1980, nr. 2, p. 2, p. 13—14; A. Suceveanu, *Arrian despre geto-daci* în Magazin istoric, 1979, nr. 4, p. 15; C. Belcin, *Ocupaţiile daco-geţilor în lumina literaturii antice,* în Revista de etnografie şi folclor, 1958, nr. 1, p. 64—66; *Documente străine despre români.* Bucureşti, 1979, p. 12; N. Stoicescu, I. Hurdubeţiu, *Continuitatea daco-romanilor în istoriografia română şi străină.* Bucureşti, 1984, p. 194—195; C. Daicoviciu, *Dacii.* Bucureşti, 1972, p. 233—234; O. Drâmba, *Istoria culturii şi civilizaţiei,* —1, Bucureşti, 1984, p. 794; M. Macrea, *Viaţa în Dacia romană.* Bucureşti, 1969, p. 293—297; *Izvoare şi mărturii străine despre strămoşii poporului român,* Bucureşti, 1980, p. 66—70; A. Bodor, *Contribuţii la problema agriculturii în Dacia înainte de cucerirea romană.* Problema oştilor la daci. (Partea I), în Studii şi cercetări de istorie veche, 1956, nr. 3—4, p. 255, 256, 260—262; S. Teodor, *Agricultura la geto-dacii din Moldova înainte de cucerirea romană,* în Cercetări agronomice în Moldova, 1978, Vol. 4, p. 147—152; И. Т. Никулицэ. *Геты IV—III до н.э. в Днестровско-Карпатских землях,* Кишинев, 1977, p. 113—116; И. Т. Никулицэ. *Се-*

верные фракийцы в VI—I вв. до н.э., Кишинев, 1987, p. 184—185, 225—226. *Молдаване* în Народы Европейской части СССР, П, М., 1964, p. 772; В. Л. Лапушнян, И. Т. Никулицэ, М. А. Романовская, *Памятники раннего железного века.* Археологическая карта МССР, вып. 4, Кишинев, 1974, p. 7, 74; А. И. Мелюкова, *Культура племен Днестровско-Прутского междуречья* (VIII—I вв. до н.э.), în Древняя культура Молдавии, Кишинев, 1974, p. 15, 40, 46, 47, 50; В. Л. Лапушнян, *Ранние фракийцы X—начало IV в. до н.э. в лесостепной Молдавии*, Кишинев, 1979, p. 33, 34; I. Niculiță, Tracii septentrionali: geții și dacii, în sec. VI î.e.n.—sec. V e.n. Romanizarea, în Cugetul, 1990, nr. 1, p. 9—19; I. Niculiță, Tracii septentrionali și procesul de romanizare la Dunărea de Jos, în Comunistul Moldovei, 1990, nr. 10, p. 76—83; nr. 11, p. 59—68.

[12] G. Moraru, *Ibidem*, p. 104—108; *Istoria României*, vol. 1, București, 1960, p. 398; V. Pârvan, *Dacia. Civilizațiile străvechi din regiunile carpato-danubiene*, Madrid, 1956, p. 167, 185—187.

[13] N. Stoicescu, I. Hurdubețiu, *Ibidem*, p. 196.

[14] O. Văduvă, *Repere simbolice în cultura populară.* Pâinea și alte modelări din aluat, în Revista de etnografie și folclor, 1981, nr. 1, p. 59.

[15] Gh. Bichir, *Cultura carpică*, București, 1973, p. 45—47; *Strămoșii românilor.* Vestigii milenare de cultură și artă. Dacoromanii. București, 1980, p. 189; I. Ioniță, *Din istoria și civilizația dacilor liberi. Dacii în spațiul est-carpatic în sec. II—IV e.n.* Iași, 1982, p. 48, 59, 60, 100—103, 109; Э. А. Рикман, И. А. Рафалович, И. Г. Хынку, *Очерки истории культуры Молдавии*, (II—XIV вв.), Кишинев, 1971, п. 16; 24—31; Э. А. Рикман, *Этническая история населения Приднестровья и прилегающего Придунавья в первых веках нашей эры.* М., 1975, p. 123—147.

[16] V. Hanga, Instituțiile politico-juridice autohtone în perioada migrațiilor (sec. III—VIII), în Studii și cercetări juridice, 1982, nr. 2, p. 156—157.

* Etnogeneza populației est-romanice (purtătoare a unei limbi romanice) se încheiase, consideră I. Dron, înainte de migrațiunea slavilor în spațiul carpato-balcanic (I. Dron, Volohi, aloetnonim al moldovenilor, în Columna, 1990, nr. 8, p. 77).

[17] G. Postică, *Perpetuarea populației romanice în Moldova în sec. V—IX*, în Pedagogul sovietic, 1990, nr. 3, p. 44—48; Șt. Olteanu, *Societatea românească la cumpănă de milenii. sec. VIII—IX.* București, 1983, p. 58—77; (I. A. Ricman, I. A. Rafalovici, I. G. Hâncu, *Ibidem*, p. 58—59; G. Postică, *Formarea poporului român și continuitatea lui pe teritoriul Moldovei în secolele V—XIII*, în Cugetul, 1990, nr. 1, p. 20—32; I. Hâncu, Daco-romanii sau românii vechi în evul mediu timpuriu, în Comunistul Moldovei, 1990, nr. 12, p. 45—46.

[18] L. Bârzu, *Continuitatea creației materiale și spirituale a poporului român pe teritoriul fostei Dacii*, București, 1979, p. 89.

[19] *Fontes Historiae Daco-Romanae*, București, 1975, vol. 3, p. 139, 89.

[20] V. Spinei, *Moldova în secolele XI—XIV*, București, 1982, p. 91—92; 204—206; И. Г. Хынку, *Памятники Балкано-Дунайской культуры X—XIV вв. лесостепной полосы Молдавии*, în Археология, этнография и искусствоведение Молдавии, Кишинев, 1968, p. 123; И. Г. Хынку, *Поселения XI—XIV вв. в Оргеевских кодрах Молдавии*, Кишинев, 1969, п. 57; И. Г. Хынку, *Лимбарь — средневековый могильник* XII—XIV веков в Молдавии, Кишинев, 1970, п. 67; Э. А. Рикман, И. А. Рафалович, И. Г. Хынку, *Ibidem*, p. 133—135; Н. А. Демченко, *Связь традиционных форм пахотных орудий Молдавии и стран балкано-карпатского ареала*, în Проблемы истории и культуры. Балканские исследования, вып 2, М., 1976, p. 216; З. В. Янушевич, *Остатки культурных растений из археологических раскопок средневековых памятников Молдавии*, în Археологические исследования в Молдавии в 1968—1969 гг. Кишинев, 1972, п. 256; Hâncu I., *Cine sunt strămoșii moldovenilor*, Chișinău, 1990; I. Hâncu, *Băștinașii plaiului moldav*, Chișinău, 1993; P. Parasca, *Formarea nucleului inițial al statului feudal moldovenesc la sfârșitul secolului XIII—mijlocul secolului XIV*, în Cugetul, 1990, nr. 1, p. 33—43.

[21] Șt. Olteanu, *Cultura cerealelor la est și sud de Carpați, în sec. IX—XIV*, în Terra noastră, 1981, IV, p. 181—183.

[22] E. Emandi, *Aspecte demoeconomice privind zona de nord a Moldovei* (din secolul IX până în prima jumătate a secolului XIV) în lumina cercetărilor istorice, arheologice, paleobotanice și antropogeografice, în Suceava. Anuarul muzeului județean, 1981, IV, p. 217.

[23] V. Spinei, *Ibidem*, p. 92—93; 206—207.

[24] C. Cihodaru, *Alexandru cel Bun.* Chișinău, 1990, p. 83—84; П. П. Бырня, *Сельские поселения Молдавии XV—XVII вв.* Кишинев, 1969, p. 135; Д. М. Драгнев, *Сельское хозяйство феодальной Молдавии* (конец XVII—начало XIX вв.), Кишинев, 1975, p. 96, 97, 108 ș.a., А. Фуртунэ. *Овцеводство у молдаван в XIX—начале XX вв.* (Историко-этнографический аспект). Кишинев, 1989, p. 22—24; C. Belcin, *Aspecte etnografice în «Călătorii străini despre țările române»*, București, 1968, în Revista de etnografie și folclor, 1970, nr. 2, p. 167; M. M. Alexandru Dersca, *Economia agrară a Țării Românești și Moldovei descrisă de călătorii străini* (sec. XV—XVII), în Studii. Revista de istorie, 1968, vol. 21, nr. 5, p. 851—857; E. Emandi, *Economia agricolă medievală din zona Podișului Sucevei în sec. XIV—XVI*, în Terra noastră, 1981, IV, p. 144—146; C. C. Giurescu, Principatele române la începutul sec. XIX. București, 1957, p. 148—149; V. Mihordea, *Relațiile agrare din sec. XVIII în Moldova*, București, 1968.

[25] C. Cihodaru, *Ibidem*, p. 84—85; C. Cihodaru, Contribuţii la cunoaşterea obştii ţărăneşti în Moldova./Studii şi cercetări ştiinţifice. Istorie. Anul VII, fasc. 1, 1956, p. 30—31.

[26] E. Emandi, *Ibidem*, p. 137—144; O. Monoranu, E. Emandi, *Aspecte ale economiei agricole medievale în aşezările din podişul Sucevei* (secolele XIV—XVI), în Suceava. Anuarul muzeului judeţean, 1979—1980, 6—7, p. 77—96; M. Matei, E. Emandi, *Habitatul medieval din valea Moldovei şi din bazinul Şomuzului Mare în secolele XI—XVII*, Bucureşti, 1982.

[27] M. M. Alexandrescu-Dersca, *Ibidem*, p. 846—850.

[28] Mihordea V., *Ibidem*, p. 27—34, 36—38, 42—46; C. Istrati, *Dmitrie Cantemir despre agricultura Moldovei*, în Cercetări agronomice în Moldova, 1973, octombrie—decembrie, p. 143—147.

[29] V. I. Grosul, Ibidem, p. 112.

[30] R. Vuia. *Dovezi etnografice pentru vechimea şi continuitatea românilor în Transilvania*, în R. Vuia, Studii de etnografie şi folclor. I. B., 1975, p. 92; A. Popescu, *Tradiţii de muncă româneşti*, Bucureşti, 1986; *Poezia populară a obiceiurilor calendaristice*/Alcătuirea, articolul introductiv şi comentariile de N. Băieşu, Chişinău, 1975; N. Băieşu, *Folclorul obiceiurilor calendaristice de muncă*, în creaţia populară (Curs teoretic de folclor românesc din Basarabia, Transnistria şi Bucovina), Chişinău, 1991, p. 180—255; A. Furtună, *Obiceiurile secerişului*, în Literatura şi arta, 3 octombrie, 1985; A. Furtună, *Ritualul pâinii*, în Literatura şi arta, 3 septembrie, 1981.

[31] D. Pop, *Obiceiuri agrare în tradiţia populară românească*, Cluj-Napoca, 1989, p. 10.

[32] O. Văduvă, *Pâinea cea de toate zilele*, în Confluenţe. Revista trimestrială realizată de Comisia Naţională a României pentru UNESCO, 1991, nr. 3—4, p. 28; O. Văduvă, *Viaţa cotidiană tradiţională. Repere în timp*, în Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor. «Constantin Brăiloiu». Serie nouă, vol. 3, 1992, p. 127—137; E. Junghietu, *Din folclorul pâinii albe*, în Învăţământul public, 1989, 4 ianuarie; В. Бузилэ, *Символика молдавского ритуального хлеба* (на основе праздников, приуроченных к началу года). Труды Государственный краеведческий музей МССР, вып. 3, Кишинев; 1989, p. 113—135; В. Бузилэ. *Изображение зерновых культур в молдавских коврах XVIII—XX вв.*, op. cit. p. 136—151; Ю. В. Поповичъ, *Молдавские новогодние праздники*. Кишинев, 1979, p. 122—127.

[33] G. Moraru, Etnologia agrară, în Confluenţe, 1991, nr. 3—4, p. 24.

[34] Citat după N. Stoicescu, I. Hurdubeţiu, *Ibidem*, p. 195—196; Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, I. De la origini până la secolul al XVII-lea. Bucureşti, 1978, p. 608.

[35] V. Pavel, *Terminologia agricolă moldovenească*. Chişinău, 1972, p. 168—170.

[36] A. Eremia. *Mărturii ale vechimii şi unităţii românilor de pretutindeni*, în Limba română, 1991, nr. 3—4, p. 33; I. Dron, *Prutul — vestigiu strămoşesc*, în Columna, 1992, nr. 4—5, p. 80; I. Dron, *Nistru — nume geto-dac*, în Columna, 1992, nr. 6—7, p. 54; I. Dron, *Râurile — sugestii asupra etniei*, în Făclia, 12 noiembrie, 1993.

[37] G. Brătianu, *O enigmă şi un miracol istoric: poporul român*, Bucureşti, 1988, p. 95, 181—182.

[38] M. Cosniceanu, *Dicţionar de prenume şi nume de familie purtate de moldoveni*. Chişinău, 1991, p. 8.

ZINAIDA ŞOFRANSKY

PRIVIRE GENERALĂ ASUPRA GERMENILOR ARTEI TRADIŢIONALE ROMÂNEŞTI ÎN SPAŢIUL PRUTO-NISTREAN
(din cele mai vechi timpuri până la finele evului mediu)

Evoluţia artei tradiţionale şi mai ales a ornamenticii pe obiectele din piatră şi os, ulterior pe metal, ceramică, ţesături a fost studiată din multiple surse arheologice. Fiecare element decorativ pe lângă utilitatea sa avea o anumită semnificaţie: fertilitate, soarele, luna, apa ş.a. Pe parcursul veacurilor decorul a devenit mai complex cromatic, mai divers. Multe din elementele decorului din trecut persistă şi în zilele noastre (pe ţesături, ceramică, dăltuire în piatră şi lemn, broderie etc.). Cunoaşterea germenilor artei populare oferă posibilitatea de a percepe sensul decorului în profunzime, felul de viaţă şi îndeletnicirile strămoşilor noştri.

© Z. Şofransky, 1995

Conceperea culturii populare este imposibilă fără studierea amplă a evoluției artei populare. Și invers: doar în cadrul culturii populare se depistează originea artei populare, tendințele ei dominante, se determină rolul diferitelor culturi în constituirea creației artistice naționale.

Un interes deosebit pentru cercetători prezintă mostrele arheologice din paleoliticul tardiv, ce au fost depistate în spațiul dintre Nistru și Prut, mărturii ale creării premiselor de apariție a artei. Printre acestea prevalează fragmentele cu un ornament regulat din incrustări lineare, gropițe, intervenții cromatice. Tehnica incrustării, precum și compoziția ornamentului denotă cea mai veche origine a graficii arhaice timpurii.

Unul dintre cele mai timpurii vestigii ale paleoliticului tardiv, ce conține elemente grafice, este «sceptrul» din corn de cerb, depistat lângă s. Moldova-5 (nordul Bucovinei). Pe suprafața acestui obiect este incrustat un ornament compus din dungi înguste paralele. Valoarea lui deosebită însă constă în imaginea antropomorfică, pe care o conține. Expresivitatea acestei imagini este comparabilă cu celebrele imagini ale omului, gravate sau sculptate, atestate în monumentele paleolitice din Europa de Vest (peșterile Altamira din Spania, Combarele și Lourdes din Franța). Aceasta este prima imagine a omului din paleoliticul tardiv sculptată în relief, descoperită pe teritoriul țării noastre [27, p. 11—12, des. 1].

In grota Brânzeni, situată la 3 km de satul Brânzeni, r-nul Edineț, a fost depistat un alt vestigiu al paleoliticului, — o amuletă sculptată din fildeș de mamut, decorată cu ornament liniar și circular. Ea are lungimea de 11 cm. Incrustată minuțios, bine lustruită, configurația ei este similară unui pește. Având un corp alungit, aerodinamic, cu vârful un pic teșit și o aripioară (stabilizator) puțin convexă în două pale, seamănă cu macheta unei rachete. Pe una din părțile figurinei decorul ornamental amintește niște hublouri. Ornamentul pictat subliniază curburile aripioarei stabilizatoare. In partea superioară este sfredelit un orificiu, care servea, probabil, pentru suspendarea lui de gât în calitate de amuletă.

Figurina depistată în grotă, posibil că este confecționată pe Terra și în apropierea locurilor unde a fost descoperită, iar asemănarea ei cu un obiect cosmic este mai curând întâmplătoare. Se presupune, că este vorba de un exemplu remarcabil de creație al pictorilor timpurii. Această amuletă este cel mai vechi obiect de artă, găsit pe teritoriul Republicii Moldova [11, p. 73, des. 29; 13, p. 17—18; 12, p. 5—10].

In așezarea paleolitică de lângă s. Cosăuți, r-nul Soroca au fost depistate o figurină antropomorfă, o salbă-amuletă din piatră moale de culoare albă, o ascuțitoare de os, confecționată din corn de cerb decorat cu două linii longitudinale, o placă din gresie cu ornament încrustat, reprezentând două dreptunghiuri și două romburi.

Salba-amuletă în formă de lentilă, dotată cu găurică pentru ață, are pe margine 60 de incrustații, iar pe partea din față un ornament punctat, care formează 9 linii separate. Cel mai important obiect originar din această așezare, este o figurină din paleoliticul tardiv ce întruchipează în profil o femeie șezând. Mostra de sculptură constituie o mărturie atât despre cultura materială, cât și despre cea spirituală a oamenilor din epoca respectivă [2, p. 11—25, des. 2/1—4, 3/2].

Exemplele analizate ale obiectelor de artă, confecționate de primii oameni, conțin particularități ale evoluției activității de cunoaștere și de creație ale omului primitiv. Tehnica, formele, particularitățile unor elemente, alte realizări ale activității creatoare ale omului primitiv se păstrează și evoluează mai târziu în perioada de constituire a artei primitive.

In epoca neolitică (mil. VI—V î.e.n.) în Europa de Sud-Est, inclusiv pe teritoriul actualei Republici Moldova, s-au produs schimbări cardinale în formele de gospodărire. Oamenii au trecut la forme de gospodă-

rire mai progresiste, adecvate condiţiilor de viaţă şi mediului ecologic: agricultură şi creşterea vitelor.

Economia nou-constituită a implicat modificări nu numai în producerea de bunuri materiale, ci şi în viaţa spirituală a oamenilor.

Concepţia despre lume a triburilor neolitice poate fi reconstituită după monumentele de artă. Pentru această perioadă este reprezentativă mai ales ceramica (vasele de lut ornamentate). Producerea vaselor de lut constituie o realizare de importanţă majoră a omului din epoca neolitică [36, 2, p. 208—209]. Ornamentul ce împodobeşte vasele constituie un indiciu important, ce serveşte la clasificarea unei sau altei culturi. Ornamentul neolitic de pe ceramica, ce aparţine culturii Bugo-Nistrene, este divers ca subiect şi procedee, cu prevalarea liniilor oblice şi ondulate. Sunt atestate de asemenea şi ornamente în formă de triunghi, pătrat, cerc, gropiţă; imprimări cu imagine de pieptene, sfoară [22, p. 47—49; 18, p. 153—169, des. 17, 48, 49, 65].

Ceramica din neoliticul tardiv este foarte variată şi interesantă. Pentru caracterul specific al ornamentului ea a fost numită ceramică liniară. Cupele, cănile, oalele sunt sferice sau paroforme, fiind decorate prin incizare cu linii ondulate. Ornamentica acestor vase, precum şi a vaselor ce datează din perioade mai târzii, exprimă nu numai gustul estetic al meşterului ce o produce, dar şi concepţia religioasă a societăţii, căreia îi aparţine meşterul [19, p. 27—28, des. 4, 7, 9, 10].

O altă realizare a omului paleolitic este confecţionarea pânzei. Fibrele pentru tors erau de provenienţă vegetală (din cânepă, urzică) şi animală (lână de ovine). O dată cu însuşirea ţesutului a fost obţinut un material nou pentru confecţionarea îmbrăcămintei, a sacilor, traistelor, plaselor de pescuit.

Atestarea frecventă a fusaiolelor, mici rotile din piatră sau lut, cu orificiu în centru, în care era introdus vârful inferior al fusului pentru a-i conferi rotaţiei un caracter monoton şi prelung, demonstrează un nivel avansat de dezvoltare a ţesutului. Tradiţiile ornamentale ale ţesutului la triburile neolitice s-au constituit în corelaţie cu principiile de ornamentare a vaselor şi a obiectelor de rit [23, p. 178—181].

Prin urmare, oamenii neolitici au creat materiale noi, necaracteristice naturii: ceramica şi pânza; au pus baza trecerii de la forma de gospodărire prin însuşire (vânătoare, pescuit, culeş) la cea productivă — agricultura şi creşterea vitelor [22, p. 51].

În epoca eneolitică (începp. mil. IV — mijlocul mil. III î.e.n.) teritoriul Republicii Moldova era preponderent populat de triburile tripoliene, răspândite de asemenea pe teritoriul actualei Românii şi al regiunilor învecinate ale Ucrainei. Principala îndeletnicire a locuitorilor aşezărilor tripoliene a constituit-o agricultura şi creşterea vitelor. Preocupărilor vânatului şi culesului le reveneau un rol secundar în gospodăria lor, aflându-se la un nivel net inferior gospodăririi productive. Tripolienii creşteau animale domestice: boi, oi, porci. Către sfârşitul epocii tripoliene a fost domesticit şi calul [22, p. 77—79; 19, p. 38—46].

Concepţiile cognitive şi artistice ale tripolienilor s-au format sub influenţa caracterului cu precădere agrar al gospodăriei lor, fapt ce şi-a găsit reflectare în ornamentica ceramicii. Complexă şi deosebit de stabilă, ea avea evident un sens magic. Ornamentele de pe obiectele culturilor respective ilustrează concepţiile oamenilor despre diversitatea fenomenelor naturale (ploaie, vânt, ciclul diurn, ciclul anual etc.) [22, p. 79]. Deja primele descoperiri ale mostrelor de cultură tripoliană, îndeosebi ceramica, au suscitat interesul arheologilor, cercetătorilor, amatorilor de artă arhaică timpurie.

Ceramica din perioada timpurie a culturii tripoliene este caracterizată prin vase mari pentru păstrarea alimentelor şi pentru fierbere, având partea interioară lustruită, iar cea exterioară înfrumuseţată cu barbotină, rânduri de amprente digitale sau zgrunţuri obţinuţi prin ciupituri de

degete pe toată suprafaţa. Ceramica fină este bine lustruită şi bogat ornată cu linii, spirale, caneluri, amprente de stampe dinţate, uneori cu incrustaţii de barbotină. Apare ceramica pictată după ardere cu ocru de culoare roşie. Spre sfârşitul epocii tripoliene timpurii, probabil, sub influenţa culturii Gumelniţa, ia naştere pictura adevărată, ce se aplică pe vas, înainte de ardere [19, p. 39, fig. 20, 29, 32, 33].

În perioada medie a culturii tripoliene apare zugrăvirea policromatică pe ceramica roşie, care treptat substituie ceramica cenuşie şi cea neagră. Vasele cu volum de 50—70 litri sunt decorate cu ornament spiralat, în formă de cercuri tangente. În aceeaşi perioadă vasele sunt ornate cu imagini de câini, cerbi, căprioare, vulpi, cai, mai rar, imagini de oameni [19, p. 41, des. 15, 21, 34].

În epoca tripoliană târzie este redusă diversitatea formelor de ceramică. Ornamentul este executat neglijent cu vopsea roşie sau neagră. Spiralele, caracteristice perioadelor precedente pot fi dificil identificate. Este atestată ceramica ornată pe umerii vasului şi amprente de sfoară. În unele aşezări din timpul respectiv sunt depistate vestigii de vase cu imagini de femei şi copii. Se presupune că ele aveau un caracter de cult. În înhumările mai târzii predomină ceramica decorată cu un ornament complicat în formă de sfoară [19, p. 43, des. 17, 22, 24, 25, 27, 28, 31, 36].

Pentru ornamentica culturii tripoliene tardive este caracteristică prezenţa simbolurilor soarelui, lunei, semilunei, plantelor, ploii, marii zeiţe-mame, a diferitelor imagini zoomorfe, a imaginii asemănătoare cu amprenta genelor de-a lungul fâşiilor ornamentale [20, p. 58, 60, des. 89].

Un interes deosebit pentru reconstituirea concepţiei ideologice şi acţiunilor rituale ale triburilor culturii tripoliene suscită sculptura. Arealul ei este foarte vast: figurinele antropomorfe şi zoomorfe, modele de locuinţe şi unelte, cupe cu suport inelar sculptat, alte vase, altare etc.

Majoritatea statuetelor antropomorfe reprezintă femei în poziţie aşezată sau semiridicată şi doar rareori — bărbaţi. Aspectul statuetelor feminine suferă modificări în timp, rămânând intacte caracteristicile feminine.

Atestarea sporadică a statuetelor de bărbaţi este specifică şi pentru majoritatea culturilor timpurii de agricultori. La etapa iniţială a culturii tripoliene statuetele de bărbaţi cu organele genitale hipertrofiate sunt legate, după toate probabilităţile, de magia fertilităţii. Unele, care reprezintă bărbaţi şezând, sunt analogice renumitelor statuete balcanice de tipul «Cugetătorul» [1, p. 242—244].

La purtătorii culturii Tripolie-Cucuteni se evidenţiază ceramica artistică cu imagini antropomorfe. Prevalenţa formelor antropomorfe pe vasele tripoliene se explică prin acţiunile magice, menite să ceară marii zeiţe-mame bunuri şi facilităţi. Ornamentul constând din elemente simbolice, ce vizează cultul fertilităţii, determină caracterul cu trăsături voluptoase al credinţelor triburilor culturii Tripolie-Cucuteni [21, p. 26—35, des. 1, 2].

Sculptura tripoliană zoomorfă este variată, dar inferioară numeric celei antropomorfe. Predomină imagini de animale domestice, în special boi cu coarne dezvoltate şi vaci cu ugerul plin, berbeci, ţapi, porci, câini. Capete sculptate ale acestor animale împodobesc frecvent vasele folosite la prepararea mâncării (20, p. 155—156, des. 102).

În perioada respectivă continuă să se dezvolte îndeletnicirile casnice şi meşteşugurile. Un loc important le revine prelucrării pieilor de animale, confecţionării încălţămintei, îmbrăcămintei de iarnă, cu predilecţie se practica torsul şi ţesutul. Iniţial firele se împleteau manual, fără folosirea unor ustensile de proporţii mari, iar mai târziu se utilizau drucii.

Începând cu descoperirile datate din prima jumătate a mileniului III î.e.n., tot mai des sunt atestate imprimări ale pânzei pe funduri de vase, cresc numeric fusaiolele și greutățile pentru stativele de țesut, descoperite în așezările arheologice de pe teritoriul republicii.

Judecând după sutele de amprente de pânză pe funduri de vase, cu densitatea fibrelor 10—22/cm, conchidem că pânza se țesea de diferite grosimi: 0,3—1 mm. Amprentele de pânză permit a fi determinată proveniența acesteia — vegetală sau animală. Fibrele vegetale erau obținute, probabil, prin prelucrarea urzicii, cânepei, inului, coajei de tei (20, p. 113—114).

Pe lângă greutățile din lut, utilizate pentru întinderea urzelei, stativele tripoliene erau înzestrate cu dispozitive pentru mișcarea consecutivă a firelor de urzeală. Pânza se îndesea cu ajutorul «pieptenelor de bătut» din lemn sau corn, asemeni tehnologiei țărănești contemporane de confecționare a covoarelor [20, 115—116].

Amprentele de pânză descoperite permit a efectua o clasificare a modurilor de împletire a firelor și următoarele varietăți de pânză:

1. Pânza de saci rară, cu urzeala simplă, obținută prin împletirea a două fire, cu densitatea de 4—5 fire la un centimetru.
2. Pânza subțire și deasă cu densitatea de 20—22 fire la un centimetru.
3. Pânza «rips» deasă, cu densitatea de 20 fire la un centimetru.

(Se presupune că ultimele două categorii de pânză se utilizau pentru confecționarea îmbrăcămintei).

4. Covoare cu urzeala din fire elastice mai groase decât firele bătăturii, cu densitatea 8—10 fire la un centimetru. Amprentele lui amintesc lâna de oi. Covoarele erau folosite la amenajarea interiorului locuințelor.

Complexul de greutăți conice și discoforme provenite din așezarea Gordinești probează confecționarea pânzei decorative cu chenar ornamental. Ca dovadă indirectă a existenței decorului artistic la purtătorii culturii tripoliene servește faptul demonstrat, că alte popoare învecinate în această perioadă cunoșteau deja broderia.

Descoperirile arheologice creează o imagine a îmbrăcămintei tripolienilor. În așezările Brânzeni III, Vărvărăuca XX, Costești XX au fost găsite figurine de femei în rochii scurte, poalele cărora erau evidențiate printr-o linie, de la care erau suspendate franjuri nu prea lungi. Astfel de rochii creează incomodități în mișcare, probabil asemenea rochii se purtau cu ocazii speciale de către interpretele dansurilor rituale [20, p. 117].

Imaginile de pe vase permit a determina unele particularități ale îmbrăcămintei pentru diferite vârste. Astfel, alături de femeia îmbrăcată în rochie cu model complicat, este redată o fetiță în rochie simplă. Unele rochii se aseamănă cu un capot. Sunt cunoscute și rochii lungi, garnisite la gât și la poale cu fâșii întunecate, posibil din blană. Probe însă despre existența acestui element decorativ nu sunt atestate.

Triburile culturii respective aveau și țesături cu ornament colorat, producerea cărora era complicată și costisitoare. Erau utilizați coloranți naturali. Culoarea purpurie se obținea din scoici de mare. Ornamentarea îmbrăcămintei se efectua în strânsă legătură și chiar sub influența decorului ceramicii.

Arta aplicată din eneolitic purta și un sens magic. Chipul femeii dominat de ideea fertilității era frecvent repetat în statuetele modelate din lut. Acești «idoli», ca și alte obiecte, de asemenea, se ornau.

În casele tripolienilor se întâlneau obiecte de cult: altare rotunde, cruciforme și alte piese abundent ornamentate. Cultul soarelui și al focului s-a răsfrânt în simboluri ale soarelui, constând din îmbinări de spirale, cercuri, cruci și alte elemente [20, p. 156—160].

Decorul îmbrăcămintei purta de asemenea un caracter magic, care mai târziu a penetrat în broderie.

Perioada eneolitică se caracterizează printr-o evoluţie desăvârşită a culturii estetice şi, în special, a ornamenticii. Ornamentul concordă cu funcţia obiectului, păstrând concomitent şi motivele mitologice. Cu precădere sunt utilizate figurile geometrice: linii drepte, zigzaguri, circumferinţe, triunghiuri, pătrate etc. Începând cu perioada medie a culturii tripoliene, ornamentarea complexă a vaselor se îmbină cu reprezentarea imaginilor antropomorfe şi zoomorfe [20, p. 60—61].

Din jumătatea a II-a a mileniului II î.e.n. în gospodăria şi în cultura triburilor, ce populau actuala Moldovă, se produce un nou avânt, cauzat de apariţia uneltelor de muncă, a armelor şi vaselor din bronz [10, p. 96]. Confecţionarea în loturi imense a obiectelor din bronz a condus la dispariţia aproape totală a obiectelor din piatră şi silex. Apar variate arme şi podoabe de metal. Drept exemple de înaltă măiestrie a turnătorilor la executarea diferitelor tipuri de arme servesc vârfurile de suliţe şi pumnalele, încrustate cu argint (armele de paradă ale aristocraţiei), topoarele de luptă şi buzduganele de piatră din celebrul Tezaur basarabean [10, p. 87]. Gămălia acului din tezaurul indicat are o formă rombică şi e ornamentată cu decor vegetal: ramuri liniare, alternate cu rânduri de triunghiuri. În ornamentică meşterii locali utilizează, trecând prin prisma viziunii proprii, motivele decorului obiectelor din mormintele micheniene de mină, al ceramicii şi articolelor metalice din Europa de Est şi Centrală. Securile poleite ce au forme şi proporţii graţioase, sunt confecţionate din serpentină şi nefrită, ca şi vârfurile de suliţe din argint, fiind similare celor din Caucaz, din lumea Egee, ceea ce constituie o dovadă a faptului, că în mil. II î.e.n., triburile, ce populau teritoriul din Nord-Vestul şi Estul Mării Negre întreţineau contacte permanente [27, p. 15—16, des. 5, 5 a].

Se intensifică producerea bronzului şi procesul de prelucrare a metalelor (stemuirea, gravarea, incrustarea garniturii colore — a pietrelor nestemate), obiectele ajunse până la noi constituind o preţioasă informaţie etnografică. Numărând mai mult de 5 mii de ani, cele mai vechi obiecte confecţionate din acest aliaj, reflectă un proces complex istoric de dezvoltare a meşteşugurilor, concepţiile spirituale, religioase, ale populaţiei din epoca respectivă [23, p. 99—100].

Perioada de tranziţie la epoca fierului este marcată prin includerea teritoriului dintre Nistru şi Prut în arealul de formare a societăţii etnoculturale tracice. Triburile tracice populau în mil. I î.e.n. aproape în întregime Peninsula Balcanică, malurile Dunării, Carpaţii. Hotarul de est al lumii tracice în unele perioade ale mil. I î.e.n. trecea pe râul Nistru. Astfel teritoriul dintre Nistru şi Prut se afla la periferia pământurilor tracice, unde se resimţea şi o influenţă a vecinilor din est, de pe teritoriul actualei Ucraina de Vest [3, p. 4].

O sursă deosebit de importantă în reconstituirea îmbrăcămintei tracilor, inclusiv a geţilor, constituie scrierile marelui poet roman Ovidiu. Aflându-se în ultimii ani de viaţă (an. 9—18 e.n.) în exil la Tomis (actuala Constanţa), el descrie pământul dobrogean, clima, flora, tradiţiile etniilor, ce populau aceste locuri. În una din scrisorile sale din Pontul Euxin nominalizată «Iarna la Tomis» poetul relevă că pe timp de iarnă geţii purtau cojoace din piele de oaie, cusute cu lâna în afară. Pe cap purtau căciuli sau glugi tot din piele de oaie. Bărbaţii îmbrăcau pantaloni largi din ţesătură de lână [35, p. 136, 172]. Imaginile artistice de pe monumentul de la Adam-Klissi corespund descrierilor lui Ovidiu, impunând concluzia, că ultimele erau aproape de realitate. Pe acest monument sunt redate şi imaginile altor piese de port ale geţilor: cămaşa largă, purtată deasupra pantalonilor şi încinsă cu un brâu lat, încălţămintea asemănătoare cu opincile. Capul este descoperit şi are păr lung [37, p. 169].

Elementele de bază ale îmbrăcămintei tracilor au parvenit ulterior în portul românilor, albanezilor, grecilor şi altor popoare din Balcani.

Vestimentaţia femeilor consta din cămaşă şi fustă. Cămaşa avea la gât încreţituri, executate cu aţă, ce treceau prin partea de dinainte şi de la spate, precum şi prin partea superioară a mânecilor. Fusta consta dintr-o bucată de ţesătură de lână înfăşurată în jurul taliei şi încinsă cu un brâu. La cele de mai sus se alătura şi marama.

Imbrăcămintea era împodobită cu broderie, amplasată pe gulerul şi manşetele cămăşii femeieşti, reprezentând meandre alternate cu romburi. Brâul era decorat cu meandre longitudinale, iar fusta avea una sau câteva dungi la poale [7, p. 42—60].

Unele motive ornamentale dominante în broderia tracilor au ajuns în tezaurul ornamenticii, care a stat la baza dezvoltării artei decorative româneşti, inclusiv a broderiei.

Vecinii din est ai tracilor în perioada sec. VII—III î.e.n. au fost sciţii, care au influenţat arta decorativă a tuturor triburilor învecinate. Anume atunci au apărut obiectele de artă executate în aşa-numitul «stil animalic» — figuri de animale şi păsări cu boturi, dinţi şi pliscuri accentuate. Uneori animalele sunt redate în poze dinamice: sărituri, fugă, galop. In figurinele «cu stil animalic», ce purtau un sens magic, autorii tindeau să reliefeze calităţile fiarelor: forţa ş.a. [33, p. 90—102, des. 1—5].

Un veritabil exemplu al «stilului animalic», executat în cele mai bune tradiţii ale artei bosporiene de confecţionare a giuvaierelor din sec. IV î.e.n., este grivna de aur decorată cu două capuri de leu simetrice, descoperită într-o movilă scitică lângă Dubăsari. Se presupune că meşterul a folosit chipul leului nu întâmplător. Conform credinţelor popoarelor iraniene, leul întruchipa puterea regală şi, totodată, era simbolul soarelui şi al monarhului victorios [14, p. 65—74, des. 1—3].

Contactele indubitabile între sciţi şi traci au influenţat în mare măsură cultura tracilor. Mostre de piese, confecţionate sub influenţa scitică a «stilului animalic», sunt şi pumnalele rituale din Megidia, vârful de sceptru de la Răscăeşti, fruntarele şi plăcile de tinichea pentru cai dintr-un şir de complexe tracice [25, p. 106—126, des. 2, 4, 5, 11].

Incepând cu secolul I î.e.n. până la sf. sec. al IV-lea e.n. teritoriul dintre Carpaţi şi Nistru a fost populat şi de sarmaţi. Triburile sarmatice, ca şi cele scitice, fiind de origine iraniană, s-au deplasat în nordul Mării Negre dinspre est [6, p. 5—20, 17—18].

Cultura sarmatică, înrudită cu cea scitică, a influenţat simţitor cultura triburilor locale de agricultori. Sarmaţii, la fel ca şi sciţii, preferau arta aplicată.

Din perioada savromatică şi până în cea sarmatică târzie ea a fost supusă unor transformări, drept rezultat al cărora pe baza realizărilor tehnice antice de confecţionare a giuvaierelor, s-a constituit un stil nou, ce se axa pe incrustarea policromatică, stil ce conţine şi particularităţile «stilului animalic» din perioada scitică [17, p. 190]. O mare parte din mostrele artei sarmatice din perioada înfloririi este executată în relief şi autorelief. «Stilul animalic» al sarmaţilor a constituit o treaptă de progres în dezvoltarea artei nomazilor, rezultat al contactelor intense cu civilizaţiile antice. Influenţa lui s-a răsfrânt asupra ornamenticii din Europa de Est şi Vest în perioada Evului mediu, în special asupra arhitecturii şi artei decorative a ţărilor riverane Dunării [17, p. 196].

Printre podoabele originale, create de sarmaţi, un loc special îl deţin oglinzile de bronz şi argint, majoritatea cărora pe revers sunt ornamentate cu figuri geometrice: cruci, pătrate, simboluri ale soarelui etc. [28, p. 77—79, des. 8]. Exemple ale ornamentului zoomorf, apărut la sarmaţi concomitent, dar independent de «stilul animalic», servesc vasele din mormintele sarmatice: un ulcior de bronz cu capac, împodobit cu o statuetă în formă de raţă, găsit într-un mormânt din apropierea s.

Olăneşti [24, p. 200, des. 3, 4], şi un ulcior de lut cu mâner, imitând un mistreţ din săpăturile de la Dumeni [5, p. 86, des. 4/1].

Arta sarmaţilor a influenţat creaţia popoarelor vecine. Astfel, carpii, aparţinând grupului de triburi geto-dacice, au preluat modelele de mărgele cu forme şi culori preferate de sarmaţi, au introdus în ritualul de înmormântare vasele cu mâner în formă de ursuleţi, foloseau oglinzi de tip sarmatic [34, p. 85—87, 106—111, des. 138—142, 173—195].

In primele secole ale erei noastre, în virtutea anumitor cauze, s-a produs un amestec etnic pe teritoriul Moldovei, Ucrainei şi României, care a condus la apariţia unei culturi omogene, numite Sântana de Mureş (Cerneahov), întemeiată de către geto-daci, sarmaţi, goţi şi, posibil, parţial de slavi (venezii) [29, p. 12—26].

Cultura Sântana de Mureş se caracterizează printr-un înalt nivel al agriculturii şi creşterii vitelor. În această perioadă au luat avânt meşteşugurile: giuvaiergeria, turnarea obiectelor de bronz, cioplitul în piatră, lemnăritul, ţesutul şi olăritul [29, p. 123—124].

Mărturii ale dezvoltării torsului, ţesutului, decorării pânzelor şi a îmbrăcămintei din timpul respectiv pe teritoriul actualei Moldove servesc fusaiolele şi greutăţile pentru stative, mărgele de sticlă şi de pastă multicolore, acele din os şi din metal, cerceii şi fibulele de bronz, inelele de tâmplă, cătăramele, precum şi fragmentele de lut cu amprente de ţesuturi din lână şi din fibre vegetale, împletite simplu, toate acestea sunt depistate din abundenţă. Despre ornamentica specifică culturii Sântana de Mureş se poate conchide, în special, pe baza articolelor decorate din sticlă şi ceramică, de asemenea, după gravura diferitelor obiecte metalice, compusă din linii drepte, ondulate, zigzaguri, linii frânte, brazi, pătrate, romburi, trapeze, triunghiuri, rozete, roţi, adică un ornament geometric stilizat, importanţa căruia e incontestabilă până în prezent. Paleta de culori întrebuinţată la epoca respectivă ne-a parvenit prin culorile mărgelelor: neagră, gri, albastră, roză, verde, galbenă, albă [9, p. 145].

Epoca de înflorire a meşteşugăritului la populaţia dintre Nistru şi Prut a cuprins perioada de la sf. sec. al IX-lea până în sec. al XI-lea. Rolul de bază în producţie îl deţinea olăritul, turnătoritul, arta de confecţionare a giuvaierelor.

Asortimentul veselei din ceramică este divers: oale, ulcioare, străchini, tigăi etc. Ceramica medievală se înfrumuseţa cu ornament incizat din linii drepte şi ondulate, executat cu un beţişor ascuţit, ce acoperea partea superioară a vasului. Ulterior decorul vaselor s-a simplificat [8, p. 121].

Drept materie primă a giuvaiergiilor locali servea cu prevalenţă argintul şi arama de provenienţă transilvanică. Giuvaiergiii executau medalioane masive din argint turnat, împodobite cu granule mărunte, inele de tâmplă din argint sau aramă în formă de ciorchine, pandantive în formă de semilună, salbe, mărgele etc. Dovadă a măiestriei deosebite a autorului este vârful de teacă, confecţionat din argint aurit (aşezarea Echimăuţi), şi plăcile, acoperite cu un ornament lucrat tehnic special, ce conţine o mulţime de granule microscopice. Inele de tâmplă, inelele de bronz de gât, mărgelele şi nasturii de argint au o gamă cromatică specifică [27, p. 29—30, des. 24].

Din surse medievale aflăm că oamenii purtau îmbrăcăminte din ţesătură de cânepă, in sau lână. Cele mai răspândite meşteşuguri pentru perioada respectivă erau torsul şi ţesutul, practicate de femeile din fiecare familie. Ţinând cont de amprentele de pe cioburile de ceramică, depistate în aşezările Hansc II, Odaia, Petruha, se poate considera că îmbrăcămintea se confecţiona dintr-o pânză relativ subţire cu o îmbinare perpendiculară a firelor, preparată, după toate aparenţele, la stativele de ţesut [30, p. 111, 113].

În cadrul săpăturilor arheologice de la Orheiul Vechi, Cetatea Albă, Lăpuşna, Suceava cercetătorii au descoperit obiecte ce constituie mărturii ale dezvoltării fructuoase a diferitelor meşteşuguri artistice, giuvaiergeriei, ceramicii artistice, arhitecturii, ţesutului ş.a.

În sec. XIV—XVII printre meşterii moldoveni prin măiestria lor se evidenţiau giuvaiergiii. Ei confecţionau un asortiment vast de podoabe (inele, brăţări, cercei etc.) din argint, uneori aurit, din bronz, aramă. Pe unele obiecte figurează imprimări în relief ale imaginilor unor animale mitologice. Acest motiv zoomorf şi-a găsit o răspândire largă în Moldova, mai ales la confecţionarea articolelor din metal [10, p. 308, 278].

Un elevat artistism au atins meşterii moldoveni medievali în decorarea cărţilor (viniete, frontispicii, monograme, miniaturi). Ei prestau un lucru de o precizie şi fineţe deosebită, folosind îmbinări de roşu, auriu, argintiu, negru, albastru. Arta de ilustrare a cărţilor îşi trage originea, desigur, din arta populară [26, p. 167—183].

Au devenit celebre obiectele, produse de către olarii moldoveni din sec. al XIV-lea. Vasele erau confecţionate din argilă roşie, fiind acoperite cu angobă. În continuare ele se decorau cu un ornament geometric sau vegetal prin încrustare sau în formă de uluc. După aceea vasele erau smălţuite în verde, alb, galben, cafeniu sau albastru. Ornamentul geometric cuprinde linii drepte, ovale, spirale, stele, poligoane etc., iar cel vegetal — diverse frunze stilizate [27, p. 32, des. 26—28]. Olăritul este una din cele mai vechi îndeletniciri în Moldova [4, p. 146—153].

Ţesutul artistic cu fire de aur, argint şi mătase evolua în Principatul Moldovei deja în timpul domniei lui Alexandru cel Bun, atingând perfecţiunea în timpul lui Ştefan cel Mare. Bisericile şi mănăstirile erau decorate cu prosoape de liturghie, patrafire, văluri. Steagurile lui Ştefan cel Mare erau brodate cu fire de argint pe catifea purpurie. Pe unul din ele figura imaginea stilizată a viţei de vie cu struguri pe ea (27, p. 161—165, des. 33, 26).

Arta Moldovei medievale a fost influenţată de cler şi de aristocraţie. Dar, în esenţă, exprimă viziunile şi sentimentele poporului, preferinţele lui estetice.

Cultura artistică originală a românilor din Moldova este o mărturie a dârzeniei poporului, care a păstrat şi a dezvoltat capacitatea sa de percepere estetică a lumii în condiţiile de existenţă într-o realitate dură [35—37].

Referinţe bibliografice

1. *Археология СССР. Энеолит СССР.* М., 1982.
2. И. А. Борзияк, *Предметы изобразительной деятельности человека на многослойной позднепалеолитической стоянке Косоуцы на Среднем Днестре,* Памятники Древнейшего искусства на территории Молдавии. Кишинев, 1989.
3. М. С. Великанова, *Палео-антропология Прутско-Днестровского междуречья,* М., 1975.
4. *В краю народных мастеров. Молдавия: традиции — искусство — быт.* Кишинев, 1985.
5. В. И. Гросу, *Сарматские памятники Среднего Попрутья* în АИМ в 1983 г. Кишинев, 1988.
6. В. И. Гросу, *Периодизация памятников сарматской культуры Днестровско-Прутского междуречья.* Автореф. канд. дисс. М., 1988.
7. М. Думитриу, В. Зеленчук, *Молдавский национальный костюм.* Кишинев, 1975.
8. *Древняя культура Молдавии.* Кишинев, 1974.
9. В. С. Зеленчук, М. Я. Лившиц, И. Г. Хынку, *Народное декоративное искусство Молдавии.* Кишинев, 1968.
10. *История Молдавской СССР,* т. I, Кишинев, 1987.
11. Н. А. Кетрару, *Памятники эпохи палеолита и мезолита,* în Археологическая карта Молдавской ССР, Вып. I, Кишинев, 1973.
12. Н. А. Кетрару, Амулет из позднепалеолитической стоянки в гроте Брынзены, I, în Памятники древнейшего искусства на территории Молдавии. Кишинев, 1989.
13. Н. А. Кетрару, И. А. Рафалович, *Таинственная находка из грота Брынзены I,* în Сокровища пыркэлаба Гангура. Кишинев, 1973.

14. Кетрару Н. А., Н. Л. Серова, *Золотая гривна из скифского кургана у г. Дубоссары,* în Памятники древнейшего искусства на территории Молдавии, Кишинев, 1989.
15. *Коворул молдовеняск,* Кишинэу, 1985.
16. О. С. Лукьянец, Н. М. Калашникова, *Молдавские коллекции в собраниях государственного музея этнографии народов СССР.* Кишинев, 1990.
17. Л. Я. Маловицкая, *Сарматское искусство,* în История искусства народоов СССР, М., 1971, т. 1.
18. В. И. Маркевич, *Буго-Днестровская культура на территории Молдавии,* Кишинев, 1974.
19. В. И. Маркевич, *Памятники эпохи неолита и энеолита,* în Археологическая карта Молдавской ССР. Вып. 2, Кишинев, 1978.
20. В. И. Маркевич, *Позднетрипольские племена северной Молдавии,* Кишинев, 1981.
21. В. И. Маркевич, *Антропоморфизм в художественной керамике культуры Триполье—Кукутень,* în Памятники древнейшего искусства на территории Молдавии, Кишинев, 1989.
22. А. И. Мартынов, *Археология СССР.* М., 1982.
23. *Материальная культура. Свод этнографических понятий и терминов,* Вып. 3, М., 1989.
24. А. И. Мелюкова, *Сарматское погребение из кургана у с. Олэнешты,* (Молдавская ССР), în СА, I, М., 1962.
25. А. И. Мелюкова, *К вопросу о взаимосвязях скифского и фракийского искусства,* în Скифосибирский звериный стиль в искусстве народа Евразии, М., 1976.
26. *Политик молдав. Молдавское искусство XIV—XIX веков.* Кишинэу, 1985.
27. Э. А. Викман, *Памятники древнего искусства Молдавии,* Кишинев, 1961.
28. Э. А. Рикман, *Поздние сарматы Днестровско-Дунайского междуречья,* în СЭ I, М., 1966.
29. Э. А. Рикман, *Этническая история населения Поднестровья и прилегающего Подунавья в первых веках нашей эры.,* М., 1975.
30. Э. А. Рикман, И. А. Рафалович, И. Г. Хынку, *Очерки истории культуры Молдавии,* Кишинев, 1971.
31. К. Д. Роднин, *Искусство Молдавии,* în История искусств народов СССР, М., 1974, т. 3.
32. К. Д. Роднин, *Искусство Молдавии,* în История искусств народов СССР, М., 1976, т. 4.
33. А. И. Шкурко, *О локальных различиях в искусстве лесостепной скифии,* în Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии, М., 1976.
34. Gh. Bichir, *Cultura carpică,* Bucureşti, 1973.
35. N. Laşcu, *Pământul şi vechii locuitori ai ţării noastre în opera de exil a lui Ovidiu,* în Publius Ovidius Nase, Bucureşti, 1957.
36. G. A. Mansueli, *Civilizaţiile Europei vechi,* Bucureşti, 1978, vol. 2.
37. V. Pârvan, *Getica,* Bucureşti, 1926.

NICOLAE BĂIEŞU

TRADIŢII POPULARE ALE SĂRBĂTORII DE 1 MAI

În Europa de Sud şi Centrală luna Mai este culmea înverzirii şi a înfloririi plantelor. De atâta cele mai răspândite numiri populare ale acestei luni la români sunt: Frunzar, Florar ş.a. Faptul acesta a determinat şi caracterul general al diverselor obiceiuri, ritualuri simbolico-magice, credinţe, creaţii poetice legate de luna Mai. Scopul lor principal este exprimarea bucuriei oamenilor faţă de fenomenele naturale în timpul primăverii.

În tradiţiile lunii Mai locul dominant îl ocupă variatele credinţe populare în forţele «necurate», în însuşirile magice ale plantelor verzi.

E de reţinut că anumite tradiţii ale lunii Mai le continuă pe cele ce vizează sărbătoarea premergătoare, a Sf. Gheorghe ş.a., care au acelaşi scop — marcarea toiului primăverii. Este vorba de tradiţiile sărbătorilor: Floriile, Paştele ş. a.

Principala sărbătoare a lunii Mai este prima zi a acesteia (data de 1 sau 14).

Trecând nemijlocit la tradiţiile acestei sărbători, să ne referim, în primul rând, la terminologia respectivă — numirile zilei de 1/14 Mai.

© N. Băieşu, 1995

Cum se numea sărbătoarea aceasta la daci nu ştim. Însă ne sunt mai bine cunoscute numirile zilei de 1 Mai în perioada creştină. Se cunoaşte faptul că tradiţiile păgâne ale sărbătorii de 1 Mai, ca şi în general datinile calendaristice de până la creştinism, au fost şi sunt combătute şi astăzi de către biserică, văzând concurenţi în totul ce este necreştin. Astfel, catolicii au început a-i sărbători în prima zi a lunii Mai pe Sfinţii Iacob şi Filip, ortodocşii — pe Sf. Proroc Ieremia, popoarele germanice — pe Sf. Egumenă Valpurgia. În legătură cu situaţia aceasta a luat naştere un şir de numiri populare noi (de nuanţă creştină) ale sărbătorii de 1 Mai: la spanioli — Santiago (adică Sf. Iacob), la sârbi — Ieremien dan (ziua lui Ieremia), la bulgari — Irimin den, la români — Arminden sau Armindel, Arminder, Armindin, ce înseamnă la fel ziua lui Ieremia (din limba slavă — Ieremiin deni) ş.a.

Fără îndoială, nu avea dreptate scriitorul Alexandru Hâjdeu, când pe la 1830 considera Armindenul un spirit însoţitor şi îndrumător al fiecărui om, care se află în steaua acestuia. «Armindeanul, spiritul îndrumător îşi are lăcaşul său, conform credinţei poporului simplu, în steaua sub care s-a născut clientul ei. Această stea proprie — este însoţitorul întregii vieţi; toate peripeţiile fericite şi nefericite au loc sub nemijlocita ei influenţă şi românii în cântecele şi zicerile lor ba o binecuvântează, ba o blastămă...» [1, p. 504]. Pentru exemplificare scriitorul aducea un fragment dintr-un cântec original, însă redat cu multe greşeli şi chiar schimonosiri de cuvinte:

Armindeanu, Armindeanu
S-a suit pe căruceanu,
Pe căruceanu de soarele
Drept se duce la zodiile.

Ha, hai, Armindeanu,
Nu mă fă sirimanu.
Vai de steaua naşcerei
Fără ochiul Armindeanului [1, p. 504].

Mai departe autorul explica: «Sărbătoarea în cinstea stelei proprii este la 1 Mai, de unde şi ziua aceasta se numeşte Armindean» [1, p. 504].

Etimologia corectă a cuvântului *Arminden* a explicat-o B. P. Hasdeu, fiul lui A. Hâjdeu, menţionând că termenul respectiv este de origine slavă şi există, ca şi sărbătoarea în cauză, «mai cu seamă în Moldova, în Ardeal şi-n Banat, macedo-românii nu-l cunosc» [2, col. 1709]. El releva: «Etimologia cuvântului este una din cele mai uşoare. La 1 Mai se serbează Sfântul Ieremia. Serbeşte — *Ieremien dan,* paleoslavic — *Ieremiin dini,* ziua lui Ieremia. De aici româneşte *Arminden* din *Erminden,* cu trecerea iniţialului *er* în *ar,* ca în *ariciu, Ardeal* etc.» [2, col. 1711].

In vorbirea curentă cuvântul *Arminden* este folosit foarte rar. Îl aflăm doar în unele vechi ziceri populare referitoare la timpul perioadei respective. Bunăoară: «Florile de salcâm înfloresc *pe la Arminden»,* «Dacă nu se samănă cucuruzul *până la Arminden,* poţi să bagi mestecăul mămăligei în foc» [3] ş.a.

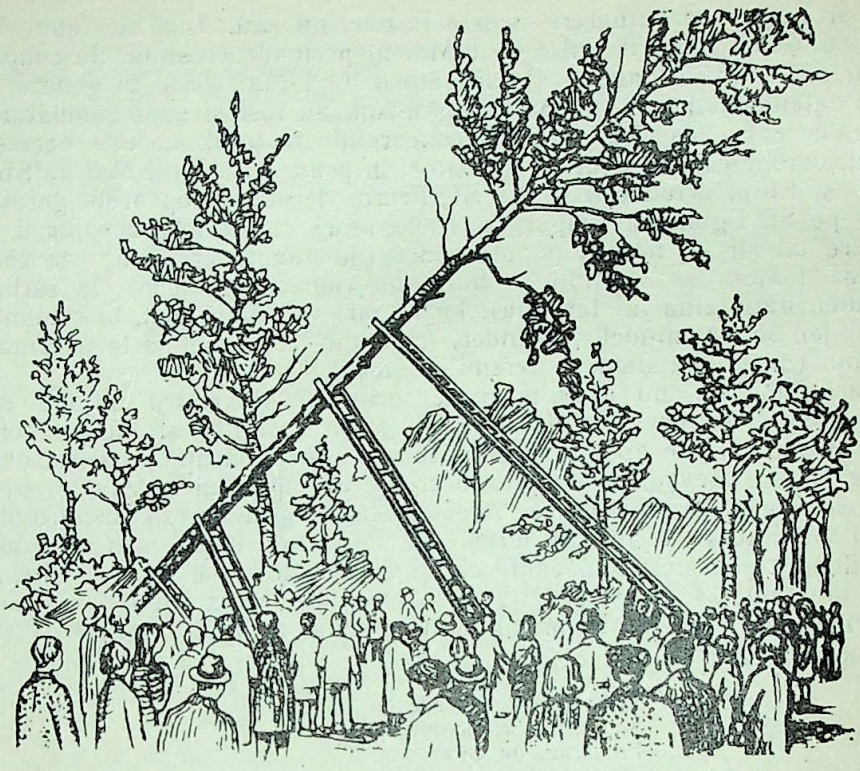
Intr-o poezie Pavel Boţu scria:

O jinduită vreme a culorii
In dezvelirea *bolţilor de-armindeni,*
Ingemănată-n cântec de prigorii,
Cum te vesteşti mereu şi pretutindeni. [3].

Iar la Liviu Damian citim:

Un vânt primăvăratic, *ca-n armindeni*
Iţi mângâie mândria din privire [4].

E de menţionat şi greşeala clasicului nostru Alexei Mateevici care, bazându-se pe etimologia slavă a cuvântului *Arminden,* presupunea că



Instalarea pomului de Mai (Țările de Jos)

și întreaga sărbătoare respectivă «este împrumutată de către moldoveni și în general de către români de la slavi, anume de la sârbi» [5, p. 948].

Sărbătoarea Armindenului, cu toate tradițiile ei bogate și variate, are la diferite popoare europene, inclusiv la români, caracter poligenetic. Ea a existat, fără îndoială, și la strămoșii noștri geto-daci. Mai târziu la ziua de 1 Mai au fost acomodate, în felurite țări europene, după cum am menționat deja, felurite sărbători creștine (ale Sfinților Ieremia, Iacob, Filip, Valpurgia).

Cu ocazia sărbătorii Armindenului se mențin la țară multiple obiceiuri ce simbolizează, în primul rând, sosirea primăverii, totodată acestea țin de anumite credințe vechi ale poporului în forțele magice — fertilizatoare, purificatoare, apotropaice (apărătoare împotriva spiritelor rele) ș.a. — ale plantelor verzi, apei, focului. Tradițiile sărbătorii Armindenului se aseamănă și chiar se confundă în unele cazuri cu cele ale Sf. Gheorghe, Rusaliilor, Sf. Ion ș.a.

Cea mai veche tradiție a sărbătorii Armindenului este, probabil, credința păgână (la mai multe popoare europene, inclusiv la români) în hoinăreala în acest timp (ca și la Sf. Andrei de la începutul iernii) a diferitelor ființe «necurate», rele, cum ar fi: strigoaicele, vidmele, vrăjitoarele ș.a. Credința aceasta a căpătat o răspândire largă, mai ales, la popoarele germanice. Este vorba de așa-numita noapte a Sf. Valpurgia, ce a devenit cunoscută în special datorită operei lui Goethe și Guno — «Faust», în care a fost utilizată o serie de legende populare despre vidme, vrăjitoare ș.a. [6].

Și astăzi circulă povestiri populare în care se spune că în noaptea spre 1/14 Mai strigoaicele umblă fără astâmpăr prin lume, călare pe mături, pe furci de fier ș.a., ținând calea spre un loc anumit, unde, conform legendei, urmează să aibă loc o petrecere dezmățată a acestor ființe imaginate. Se zice că în tot drumul lor strigoaicele fac rău oamenilor, vitelor, primăverii, roadei.

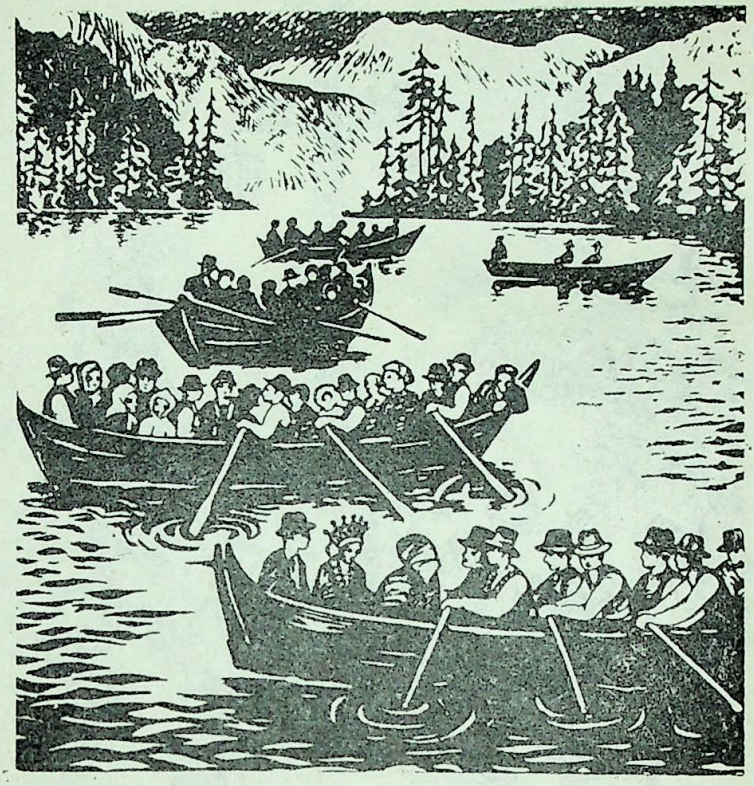
Stâlp de Mai (Ţările Scandinave)

Se practică şi unele metode de «luptă» împotriva strigoaicelor. Astfel, la diferite popoare în seara spre 1/14 Mai ţăranii închid bine uşile grajdurilor şi fac pe ele cu cretă semnul crucii, pun în faţa lor boroane cu colţii în sus etc.

Altă tradiţie a sărbătorii de 1/14 Mai este interdicţia oricărei munci în această zi. La noi, în Basarabia, se spune: «În ziua de Arminden nici rândunica (sau: nici pasărea) nu-şi face cuibul» [6]. Nu se lucrează nici la câmp, nici acasă — «ca grindina şi furtunile să nu aducă daune semănăturilor» [6].

Însă principalele obiceiuri la Arminden sunt anumite acţiuni simbolice, legate de credinţa poporului în forţa magică a plantelor verzi. Avem în vedere următoarele două tradiţii: 1) punerea la case, grajduri, porţi, fântâni ş.a. a plantelor verzi şi 2) ieşitul în această zi a tuturora în mijlocul naturii — «la iarbă verde».

Se cuvine de menţionat că reprezentanţii aşa-numitei şcoli mitologice în etnografie şi folcloristică explicau, în mod eronat, proveniența obiceiului de a pune plante verzi la Arminden din mitologiile altor popoare (ale indienilor, romanilor ş.a.), din mitologia creştină. Însă tradiţia aceasta, răspândită în toată Europa, nu a fost împrumutată de strămoşii noştri nici de la greci, nici de la romani ori slavi; ea constituie, ca şi întreaga sărbătoare a Armindenului, un element al culturii populare locale ce a



Plimbări cu bărcile la 1 Mai (Ţările Scandinave)

luat naştere în mod poligenetic la diferite etnosuri (traci, greci, romani, germani etc.); obiceiul a fost consacrat marcării miezului primăverii.

Materialele etnografico-folclorice acumulate demonstrează că obiceiul punerii ramurilor verzi la 1/14 Mai a evoluat de la complicat spre mai simplu. Fazele evoluţiei au fost următoarele: 1) la început pomi întregi, cu tot cu rădăcini, erau instalaţi în centrele localităţilor, servind pentru toată colectivitatea; 2) cu timpul pomii întregi s-au redus la nişte stâlpi, ulterior la prăjini cu vârfurile împodobite cu cereale verzi, flori ş.a.; 3) în unele părţi în locul pomilor mari au început să fie folosiţi pomi tineri mici, care erau puşi pe la casele oamenilor stimaţi ori unde erau fete mari; 4) şi mai târziu de la pomi întregi au trecut la ramuri verzi puse pe la case, grajduri, porţi — obicei care se păstrează şi astăzi atât la 1/14 Mai, cât şi la Sf. Gheorghe, Florii, Duminica Mare ş.a.

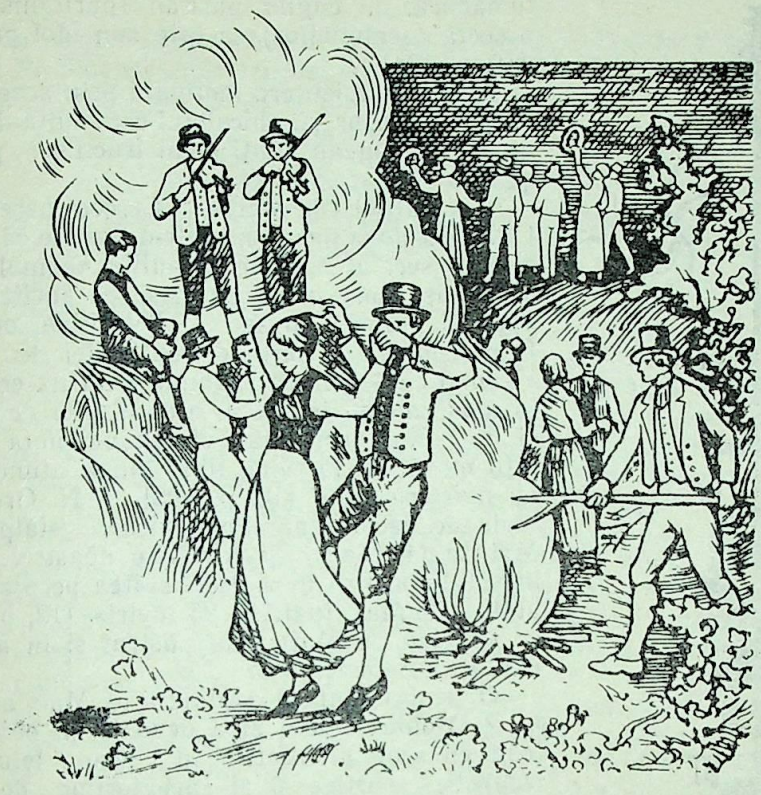
Deci putem deosebi patru etape principale în evoluţia obiceiului punerii plantelor verzi: 1) pomul întreg; 2) stâlpul; 3) prăjina; 4) ramurile, cununile.

Vom caracteriza pe scurt aceste patru etape.

1. «Pomul de Mai» (întreg). Obiectul şi obiceiul respectiv îşi au terminologia proprie care, în general, este comună pentru multe popoare europene: la francezi — «arbre de mai» sau «mai» la spanioli — «arbol de mayo», la români — «pomul de mai», la italieni — «mayo» sau «maggio», la slavii sudici — «maisko drevo» sau «filipovcica» (ziua Sf. Filip), la nemţi — «maibaum», la unguri — mayusfa» sau «Iakabfa» (ziua Sf. Iacob) ş.a. [7, p. 53].

O particularitate importantă a tradiţiei «pomului de Mai» este practicarea ei de către tineret.

Forma clasică a tradiţiei «pomului de Mai» avea şi unele momente premergătoare aducerii şi instalării lui în centrul localităţii. Astfel, în



Ruguri la 1 Mai (Țările Scandinave)

Croația exista tradiția primirii băietanilor în rândul flăcăilor, aceștia urmând să aducă de la pădure «pomul de Mai» (ca și primirea flăcăilor în ceata colindătorilor la sărbătorile de iarnă).

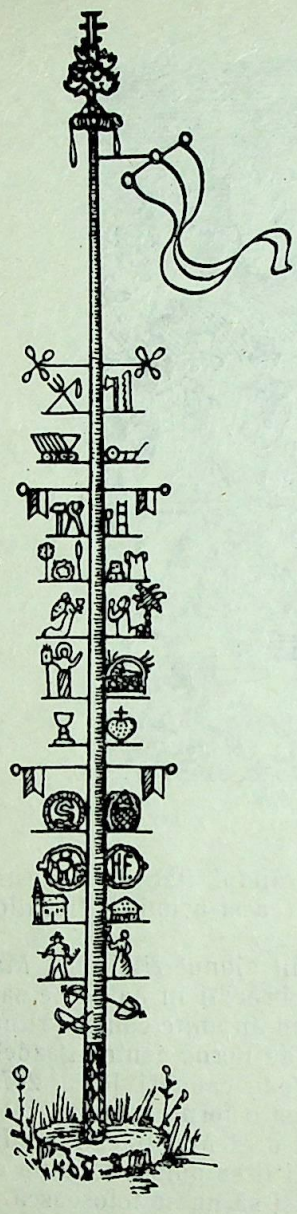
La unele popoare (nemți, slavii de sud ș.a.) în ajunul zilei de 1 Mai grupe de flăcăi, pe alocuri și fete mari, copii, îmbrăcați în haine de sărbătoare, umblau pe la case cu colinda, interpretând anumite cântece ritualice despre luna Mai, ce conțin și urări de bine, de noroc pentru gazdele vizitate. Pentru felicitare stăpânii caselor le ofereau cadouri [8, p. 267].

Ceremonialul aducerii pomului din pădure avea o formă desfășurată, mai ales, la nemți. Spre seara ajunului sărbătorii de 1 Mai flăcăii satului se duceau la pădure după pom. În unele localități li se punea condiția ca pomul să fie adus în sat până la apusul soarelui și să nu se folosească la transportarea lui nici de căruță, nici de cal. Peste noapte lângă pom stăteau de pază, ca să nu-l fure flăcăii din satele vecine. În zorii zilei pomul era curățit de coajă, lăsând ramuri numai la vârf. Se zicea că se face lucrul acesta ca «sub coajă să nu se ascundă spiritele rele, împreună cu diferite insecte» [9, p. 156]. Partea de jos a pomului era îngropată în pământ, iar cea de sus — împodobită cu o cunună din verdeață, cu flori, panglici, coji de ouă vopsite, felurite jucării. În jurul pomului în ziua de 1 Mai tineretul dansa, interpreta cântece [9, p. 156].

La italieni se duceau la pădure după pom flăcăii și fetele. Sărbătoarea se termină cu o întrecere: care flăcău urca primul în vârful pomului acela era numit «regele Maiului» [10, p. 26].

În Franța (mai ales în regiunile Lotaringia și Burgundia) «pomul de Mai» stătea în centrul localității până la sfârșitul lunii, când flăcăii vindeau arborele unui meșter (care făcea din el încălțăminte de lemn — sabo), iar pe banii primiți făceau o mică petrecere colectivă [11, p. 45].

În toate țările europene biserica (ortodoxă și catolică) a luptat împotriva tradiției precreștine a «pomului de Mai». Despre aceasta scria,



Pom de Mai (Germania)

bunăoară, un englez puritan (puritanismul — o sectă a catolicilor) că este «un idol puturos» [12, p. 104].

Lupta bisericii era motivată prin aceea că în timpul desfășurării obiceiului era multă dezordine, se distrugeau mulți pomi fructiferi prețioși [13, p. 198].

2. **«Stâlpul (de Mai)».** Cercetătoarea rusă I. N. Grozdova menționa într-o lucrare că în Anglia în sec. al XVII-lea tradiția «pomului de Mai» dispăruse, fiind interzisă de puritani, ca apoi să reapară în sec. al XVIII-lea, ocupând locul central în sărbătorirea zilei de 1 Mai. «Numai că — releva savanta — el nu era adus în mod solemn în sat în ajunul zilei de 1 Mai, ci un stâlp foarte înalt stătea pe piața localității mulți ani la rând, fiind înnoit atunci când nu mai era bun» [12, p. 103]. I. N. Grozdova scria de asemenea: «Pe alocuri stâlpii de Mai se păstrează și în zilele noastre. Astfel, în satul Iorcșira în a. 1958 stătea pe piață un stâlp de Mai înalt de 25 metri» [12, p. 105].

«Stâlpii de Mai» s-au păstrat și în alte localități europene.

O reminiscență a «stâlpului de Mai» avem și în R. Moldova. Aici el a devenit un obiect folosit cu scop distractiv în cadrul feluritelor competiții sportive și al sărbătorilor de masă (ziua roadei ș.a.). Un stâlp drept și lung este curățat bine de noduri și de coajă, apoi îngropat cu partea de jos în pământ, în poziție verticală. În vârful stâlpului sunt prinse felurite obiecte ademenitoare ca premii pentru cei care se vor urca până la ele.

3. **«Prăjină (de Mai)».** În unele țări europene (de exemplu, în Belgia ș.a.) au existat paralel «pomul de Mai» întreg și o prăjină împodobită cu panglici, beteală, flori ș.a. [14, p. 81]. În cazul de față vorba e de perioada de tranziție de la «pomul de Mai» la o prăjină ce are aceeași funcție.

Etapa când pomul întreg s-a redus la o prăjină a existat în secolul al XIX-lea și la români. B. P. Hasdeu scria referitor la Transilvania: «La Arminden se aduce din pădure o prăjină cât se poate de mare, cu puține clence la vârf și se împlântă dinaintea casei» [2, col. 1709]. Asemănător era obiceiul descris de S. Fl. Marian: «La Arminden se punea mai înainte la case arminden, adecă o prăjină lungă, adusă atunci din pădure» [15, III, p. 289].

4. **«Ramurile», «cununile (de Mai)».** Acestei etape a tradiției îi corespunde obiceiul respectiv la grecii vechi, la romani, la alte popoare europene vechi și mai noi.

Astfel, în Grecia Veche obiceiul, numit *iresioni*, consta în împletirea cununilor sau ghirlandelor din ramuri de pomi fructiferi, din mănunchiuri de grâu și de mei verde; la acestea mai adăugau usturoi («apărător de deochi»), scăieți («apărători de dușmani») ș.a. Cununile și ghirlandele erau puse în fața caselor, unde erau ținute până la Sf. Ion sau până la sfârșitul anului. Cercetătoarea rusă I. V. Ivanova consideră că avem în cazul de față «ecouri ale sărbătorii zeiței Demetra» [16, p. 333].

În forme modificate obiceiul acesta se păstrează şi la grecii contemporani. Pe alocuri copiii, cu cununi verzi în mâini, flori pe cap, umblă la 1 Mai pe la case, interpretând cântece ritualice, cum ar fi:

Daţi-i voie lunii Mai să intre,
Lunii Mai, cu trandafirii săi,
Lui Aprilie cu florile sale [16, p. 333].

La romani în prima zi de Mai era aşa-numita sărbătoare a umbrarelor (*Festum umbraculorum*). În faţa caselor se făceau umbrare din frunzari [7, p. 53].

În Anglia în seara spre 1 Mai grupuri de flăcăi împărţeau pe la case ramuri verzi, mai ales, de păducel şi de mesteacăn, interpretând cântece vechi de primăvară, ce includeau şi felicitări la adresa gazdelor cu ocazia sărbătorii (ca la colindă). Iată traducerea aproximativă (în proză) a unui astfel de cântec: Am venit cu toţii împreună în această seară plăcută, căci ramurile de primăvară sunt atât de fragede, verzi şi înfloritoare. Noi vom povesti despre florile şi despre mugurii fiecărui pom, care se desfac primăvara, în Mai. Dumnezeu să vă binecuvânteze casa averea, rezervele alimentare, căci ramurile de primăvară sunt atât de fragede, verzi şi înfloritoare. Sperăm că Dumnezeu vă va ajuta întotdeauna — în prezent şi pe viitor. Iar acum vă lăsăm în pace şi belşug, căci ramurile de primăvară sunt atât de fragede, verzi şi înfloritoare. Noi nu vă vom mai cânta despre Mai până la anul viitor, când va trebui să izgonim iarna friguroasă [12, p. 103].

Etapa punerii ramurilor verzi e atestată şi la români în sec. XIX—XX. Despre aceasta mărturisesc descrierile obiceiului în perioada respectivă. Astfel, la începutul sec. al XIX-lea scriitorul A. Hâjdeu relata despre o formă a obiceiului în Moldova: «La ferestrele şi uşile casei pun cununi din frunze de stejar şi din felurite flori de câmp. Seara, când pe cer încep a apărea stelele, în livadă ori într-o poiană se aşează o masă, care se acoperă cu un zolnic alb, punând peste el pâine, miere şi vin; apoi îl cheamă pe un sărman, pentru a-l ospăta» [1, p. 503].

S. Fl. Marian relata la începutul secolului curent: «Mai pretutindeni, unde locuiesc români, pun la casă — la uşi, ferestre — şi la grajduri ramuri verzi de gorun (stejar) ori fag» [15, I, p. 292]. Asemănător era obiceiul acesta şi în Basarabia primelor decenii ale sec. al XX-lea, despre care citim la A. Mateevici: «De sărbătoarea Garmindelului este pe alocuri obiceiul împodobirii caselor cu verdeaţă adusă din pădure, în care se evidenţiază o ramură mare, verde de stejar sau de fag, aşa-zisul arminden. Această ramură se curăţă de frunze (cu excepţia vârfului ei) şi se pune în faţa casei» [5, p. 948].

Şi astăzi în R. Moldova şi nordul Bucovinei se pun la 1 Mai — relativ mai puţin ca la Sf. Gheorghe şi la Duminica Mare — frunzari pe la uşile şi ferestrele caselor, la porţi, fântâni.

În Europa pe parcursul secolelor obiceiul punerii plantelor verzi (pomi, ramuri ş.a.) la 1 Mai s-a extins şi asupra unor acţiuni şi tradiţii legate de recoltare, de fertilitatea pământului în general. Bunăoară, pe alocuri se numea «mai» un pomişor înfipt în mijlocul lanului înainte de începerea secerişului. Se considera că arborele acesta întruchipează spiritul cerealelor. Un asemenea pom («Mai») înfrumuseţa şi «ultimul snop», dus în mod solemn de la câmp în sat [17, p. 84].

La cehi în acest scop se utiliza o prăjină cu un buchet de flori, de cereale verzi, prinse în vârful ei, sau o cruce cu trei mere pe la capete, pe care vierii le puneau în pământ pe un deal sau pe drumul spre vie (aveau rolul de a păzi roada). Prăjina sau crucea erau stropite cu agheasmă şi afumate cu ierburi. În jurul prăjinii sau crucii din anul trecut puneau vreascuri şi le dădeau foc [17, p. 84].

Legătura obiceiului păgân al «arborelui de Mai» cu speranţa oamenilor la o roadă bună în anul curent se vede şi în faptul că la unele popoare, inclusiv în unele regiuni la români, pomul sau ramurile verzi puse la

Arminden erau păstrate până după treieratul roadei noi de grâu, când cu lemnul acesta se atâța focul în cuptor pentru a coace prima pâine din recolta nouă a anului [15, III, p. 289; 17, p. 84].

Astfel se proceda și în Basarabia. A. Mateevici menționa că armindenul era ținut în fața casei «până la pâinea nouă. Indată după ce e copt colacul din roada nouă, ce aduce fericire, conform tradiției moldovenilor, armindenul se dă pe foc și se arde» [5, p. 948].

Exemplele aduse denotă că «pomul» sau «prăjina» ș.a. de Mai au devenit și unul din simbolurile fertilității pământului [17, p. 84].

Același «arbore de Mai» reprezintă și simbolul fecundității femeii, ce vizează rodnicia pământului. Identitatea acestor două simboluri e evidentă la popoarele aflate la un stadiu redus de dezvoltare [17, p. 84].

In unele regiuni din România «steagul de nuntă» se făcea din pomul de Arminden, care apoi era folosit drept «culme» pentru zestrea tinerei gospodine, pusă deasupra patului soților, care au format de curând o nouă familie [18, p. 32].

O multitudine de exemple demonstrează că vechiul obicei cu pomi și ramuri verzi la 1 Mai simbolizează dragostea între flăcăi și fete. Astfel, la italieni, când flăcăii umblau la 1 Mai cu colinda, cel cărui mai mult îi era dragă fata din casă, îi înmâna o ramură verde. Fata îi oferea daruri ritualice (ouă, nuci, dulciuri) [10, p. 26].

Cu timpul flăcăii au început să pună la 1 Mai pomișori sau ramuri verzi la porțile fetelor dragi fără a mai interpreta colinde. Obiceiul acesta e atestat și astăzi în Italia, fiind o formă simbolică a cererii fetei în căsătorie [10, p. 26]. Dacă fata este de acord, ea duce în casă pomușorul sau ramura. Iar dacă nu — le aruncă în drum [10, p. 26].

In unele țări europene punerea pomilor sau ramurilor la porțile fetelor nu mai semnifică cererea în căsătorie, ci doar mărturisirea publică a dragostei flăcăilor. Obiceiul acesta a căpătat amploare, bunăoară, la polonezi în cadrul unei sărbători speciale a verdeței — «zelionâe sventki» — ce avea loc în preajma lunii Mai și continua în prima zi a acestei luni. Fiecare flăcău în ajunul sărbătorii «zelionâe sventki» aproape de intrarea în curtea alesei inimii lui făcea o «poartă» din pomi și ramuri verzi. Alături punea un pom ori un stâlp, împodobit cu panglici ș.a. In ziua sărbătorii flăcăii se duceau, pe rând, în grupuri, la fiecare casă unde au făcut «porți». In fața casei cânta muzica. Flăcăul cu pricina dansa cu fata de casă. Fata îi ospăta pe flăcăi cu anumite bucate. La sfârșit le dădea bani, pe care apoi flăcăii îi foloseau pentru petrecere. La 1 Mai punerea pomilor ori stâlpilor se repeta. De data aceasta și unele fete făceau același lucru la porțile flăcăilor dragi [19, p. 215].

La unele popoare (bunăoară, la unguri) flăcăul punea pomul la poarta fetei dragi, iar aceasta sau mama ei îl împodobea. Dacă fata plăcea mai multor flăcăi, apoi pentru dreptul de a pune «pom» deseori aveau loc unele conflicte și chiar bătăi; în cazurile acestea «pomul» pus era străjuit de rivali [13, p. 198].

Obiceiul punerii la 1 Mai a pomilor sau ramurilor verzi la porțile fetelor dragi a existat și la români, unele reminiscențe ajungând până în zilele noastre. Specific e că lucrul acesta se făcea în taină. Totuși fata afla, se pricepea care e flăcăul și-l cinstea cu băutură [15, III p. 290].

Unele reminiscențe ale obiceiului acesta pot fi găsite și în Basarabia, spre exemplu, în s. Parcova r. Edineț, însă nu la 1 Mai, ci la Anul Nou [4, p. 2].

E de relevat că prin intermediul diferitelor plante verzi, flăcăii își exprimau public nu numai dragostea față de fete, ci și, dimpotrivă, dezaprobarea, condamnarea calităților, purtărilor lor negative. Astfel, în Germania la casele cu fete mari, care s-au compromis prin ceva, în loc de «pomi» înfigeau spre 1 Mai mănunchiuri de vreascuri sau plante verzi, ce au anumite semnificații. Bunăoară, certărețelor le puneau ramuri de plop ș.a. [9, p. 156].

La 1 Mai au o deosebită forță magică nu numai pomii și ramurile verzi. Țăranii sunt convinși că sporesc calitățile curative ale diferitelor ierburi și flori, adunate anume în zorii zilei de 1 Mai (ca și la sărbătorile Sf. Gheorghe, Sânziene). Spre exemplu, în Sicilia la 1 Mai toți, de la mic la mare, ies în poiene ca să culeagă mușețel, făcând din el buchete, coroniță, ghirlande. Sicilienii cred că această plantă le aduce sănătate, fericire. De aceea oamenii se împodobesc cu mușețel și-l păstrează în case. Fetele dăruiesc din mușețelul adunat la 1 Mai flăcăilor dragi [10, p. 27].

Nu întâmplător ziua de 1 Mai la francezi este considerată ca sărbătoarea lăcrimioarelor. În ziua aceasta și orășenii și sătenii francezi pleacă la pădure după lăcrimioare, pe care apoi le dăruie unul altuia, crezând că aceasta le va aduce fericire [11, p. 44].

În majoritatea țărilor europene la sfârșitul lui Aprilie și începutul lui Mai se organizează expoziții, festivaluri ale florilor, care în timpul acesta sunt deosebit de frumoase.

Cea de a doua tradiție la 1 Mai (prima — punerea plantelor verzi) este, după cum am menționat deja, ieșitul tuturora în mijlocul naturii — «la iarbă verde». Obiceiul acesta simbolizează bucuria oamenilor față de renașterea naturii. Subliniem că, în forme evoluate, obiceiul se păstrează și astăzi, folosindu-se de regulă, unele bucate și băuturi rituale-simbolice, în primul rând, carne de miel fript și vin roșu cu pelin.

O descriere concisă a acestui obicei a fost efectuată la începutul secolului curent de către S. Fl. Marian: «Românii din Bucovina, Moldova și cei din Muntenia îndătinează de a frige la Arminden un miel, a se duce apoi în pădure, într-o dumbravă, luncă, la vie sau și în grădină, unde este iarbă verde, a se pune acolo la umbra unui copac și, mâncând friptură de miel, a bea vin-pelin sau dacă nu este de acesta, atunci vin de celălalt, punând în el pelin verde. Unii aduc cu ei și lăutari de le cântă și astfel petrec apoi până către seară, când se întorc în sat, cântând și bând, împodobindu-se pe la pălării cu flori de liliac, dacă e înflorit, și cu pelin verde» [15, III p. 293].

B P. Hasdeu relata despre existența unui cântec popular interpretat cu ocazia mesei «la iarbă verde»:

Frunză verde de pelin,
Iată-ne la Armendin,
Beau mesenii și mănâncă
Și de ciumă nu li-i frică [2, col. 1710—1711].

La diferite popoare europene există la 1 Mai și unele obiceiuri sau numai elemente ale acestora, legate de cultul soarelui, precum și al focului (numit «dublor al soarelui pe pământ»). În reg. Abruțto din Italia în zorii zilei de 1 Mai tineretul se urcă pe vârful unui munte sau deal din apropiere («mai aproape de cer»), întâmpinând răsăritul soarelui cu strigăte de bucurie [10, p. 26].

De asemeni, la multe popoare europene până în prezent persistă obiceiul aprinderii rugurilor ritualice în noaptea spre 1 Mai, precum și cu prilejul altor sărbători din prima jumătate a anului (Lăsatul de sec la începutul Postului Mare, Sf. Gheorghe, Sf. Ion). La rugurile acestea sunt arse, de obicei, diferite vechituri, lucruri inutile. Pe alocuri se arde o momâie din paie, numită «vrăjitoare». Flăcăii sar peste ruguri. Bat în obiecte metalice și în general fac cât mai mult zgomot — «ca să sperie spiritele rele» [20, p. 118].

Academ. rus B. A. Râbakov scria pe drept despre rostul rugurilor la 1 Mai și în general primăvara: «Ele îmbină utilul cu ritualul. Cu aceste ocazii se scotea din sate și se ardea o mare cantitate de obiecte netrebuincioase întru izgonirea forțelor necurate, glorificarea unor zeități, sfinți, legați de anotimpul primăverii» [21, p. 316].

Există ritualuri la 1 Mai, în care se îmbină simbolurile plantelor verzi şi al focului. Astfel, în unele localităţi din reg. Veneto (Italia) în primele trei seri ale lunii Mai flăcăii umblau prin sat, purtând ramuri de pomi aprinse [10, p. 26].

În R. Moldova şi astăzi tineretul aprinde ruguri la 1 Mai, care însă şi-au pierdut sensul vechi, fiind doar un mijloc de distracţie.

La multe popoare europene s-a păstrat şi credinţa că la 1 Mai (ca şi la Sf. Gheorghe, Sf. Ion) sporeşte forţa magică a apei, calităţile ei curative. În legătură cu aceasta au luat naştere o serie de tradiţii. Astfel, în Germania şi alte ţări la 1 Mai se curăţă fântânile [22, p. 265]. Englezii la 1 Mai vizitează izvoarele considerate sfinte. Fiecare aruncă în apă câte o monedă, bea un gât de apă şi îşi spune o dorinţă. Apoi leagă o panglică la un pom din apropiere şi crede că dorinţa i se va împlini neapărat [12, p. 101].

La români există următoarea credinţă: ca să fii sănătos, trebuie «de la prima zi de Mai şi până la capătul acestei luni să bei dimineaţa, pe inimă goală, un pahar de apă» [15, III, p. 294].

Dacă timpul e cald, la 1 Mai se scaldă în apă curgătoare. Ţăranii caută de asemenea să mâie vitele prin apă [14, p. 81].

Pe alocuri în Basarabia, conform menţiunii lui P. Sârcu, în ziua de Arminden sătenii stropeau cu apă sfinţită plugurile şi boroanele. Savantul observa pe drept că obiceiul respectiv nu e propriu sărbătorii de 1 Mai: «În timpul acesta câmpurile de mult sunt arate; prin urmare, obiceiul trebuie considerat ca împrumutat sau, în orice caz, acomodat artificial la această zi, posibil, sub influenţa popoarelor vecine» [23, p. 163].

Astăzi în R. Moldova tineretul la 1 Mai se plimbă cu bărcile, fără a mai crede în forţa magică a apei [3, p. 3].

La unele popoare, inclusiv la români, se crede că şi roua căzută în noaptea spre 1 Mai (ca şi cea de la 1 Martie, Sf. Gheorghe, Paşti, Duminica Mare, Sf. Ion) este binefăcătoare. De atâta ea este folosită cu ocazia sărbătorilor respective, urmărindu-se felurite scopuri: de purificare, tratare a bolilor, cosmetică; în unele ritualuri se observă anumite elemente ale magiei fecundităţii oamenilor, motive erotice. Comun pentru majoritatea ritualurilor legate de rouă este folosirea ei până la răsăritul soarelui. Astfel, la sârbi, dacă în dimineaţa de 1 Mai era rouă pe plante, toţi o strângeau în cești şi pahare, apoi o beau «ca să fie sănătoşi» [24, p. 174]. La spanioli, portughezi ş.a. cu roua de la 1 Mai plămădeau aluat pentru pâine [25, p. 140].

În Moldova roua de la 1 Mai nu se bea, ci se spală cu ea. În cartea lui S. Fl. Marian citim: «Până a nu răsări soarele e bine ca oricine să se spele pe mâini şi pe faţă cu roua ce cade peste noapte pe flori şi ierburi» [15, III, p. 294].

Francezii spălau cu roua din noaptea Valpurgiei ugerele vacilor şi ale caprelor, fiind convinşi că în felul acesta va spori laptele şi grăsimea lui. Se consideră de asemenea că laptele muls la 1 Mai şi untul ales din el posedă deosebite calităţi purificatoare [11, p. 44].

Tot în Franţa, mai ales, bolnavii de friguri umblă desculţi prin rouă, crezând că astfel se vor vindeca. Se zice de asemenea că făcând aceasta, «nu vor obosi la drumuri lungi, făcute pe jos» [11, p. 44].

La un şir de popoare era răspândită credinţa că femeia care n-are copii, dar vrea să aibă, trebuie ca în dimineaţa zilei de 1 Mai să se aşeze, cu pielea goală, pe iarba cu rouă [25, p. 144].

Se zice că roua de 1 Mai înmoaie pielea feţei, o face proaspătă, alungă de la ea bolile. Femeile tinere şi fetele se spală la 1 Mai cu rouă de pe flori şi iarbă — «ca să fie curate şi frumoase ca şi florile, iarba» [3, p. 2].

Nemţoaicele au şi o formulă, pe care o rostesc cu această ocazie: «Bu-

nă dimineaţa, Valpurgia! Eu ţi-am adus pistruiele mele. Ele trebuie să treacă la tine, iar la mine să dispară!» [25, p. 157].

Sunt şi alte câteva tradiţii, mai puţin importante, specifice Armindenului şi legate de roada pământului, fecunditatea animalelor. Astfel, S. Fl. Marian remarca: «În această zi seamănă numai cât femeile pepeni, straturile însă trebuie să fie făcute din ziua premergătoare, pentru că cred că dacă se seamănă în ziua aceasta, apoi pepenii cresc foarte frumoşi şi nu-i mănâncă viermii» [15, III, p. 295].

In Germania Nordică există o tradiţie veche, ce spune că din ziua de 1 Mai se începe semănatul inului [25, p. 155].

La români a fost fixată următoarea acţiune simbolică-magică la 1 Mai: «Se bat vacile cu un sac şi cu un ghem în sac, ca să se ţie vaca gonită» [26, p. 374].

Desigur, cele mai semnificative, mai frumoase tradiţii populare de 1 Mai vor persista şi pe viitor, unele se vor completa cu anumite elemente generale de viaţă. Viabilitatea lor se explică prin conţinutul bogat, important — reflectarea vieţii oamenilor muncii.

Referinţe bibliografice

1. А. Хиждеу, *Румынские народные песни,* în Телескоп (Москва), 1833, № 8, часть XIV.
2. B. P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae.* II, Bucureşti, 1887.
3. E. Junghietu, *Mai e rai,* în VS, 1990, 30 Aprilie.
4. N. Băieşu, *Tradiţiile Armindenului,* în Cuvântul, 1991, 1 Mai.
5. А. Матеевич, *Молдавские празднования от Пасхи до Пятидесятницы,* în Кишиневские епархиальные ведомости, 1913, № 20.
6. N. Băieşu, *Armindenul (1/14 Mai),* în VS, 1992, 14 Mai.
7. Г. Бостан, *Партикуларитэциле комуне але датинилор календариче де примэварэ ши де варэ ла молдовень ши славь,* în Лимба ши литература молдовеняскэ, 1971, № 4.
8. М. С. Кашуба, *Народы Югославии,* în Календарные обычаи, 1977.
9. Т. Д. Филимонова, *Немцы* în Календарные обычаи, 1977.
10. Н. Я. Красновская, *Итальянцы,* în Календарные обычаи, 1977.
11. Л. В. Покровская, *Народы Франции,* în Календарные обычаи, 1977.
12. И. Н. Гроздова, *Народы британских островов,* în Календарные обычаи, 1977.
13. Т. Дёмётёр, *Венгры,* în Календарные обычаи, 1977.
14. М. И. Решина, *Народы Бельгии и Нидерландов,* în Календарные обычаи, 1977.
15. S. F. Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic,* Bucureşti vol. I, 1898; vol. II, 1899; vol. III, 1901.
16. Ю. В. Иванова, *Греки,* în Календарные обычаи, 1977.
17. Л. В. Покровская, *Земледельческая обрядность,* în Исторические корни, 1983.
18. M. Bocşe, *Arminden,* în Dicţionar de artă populară, Bucureşti, 1985.
19. О. А. Ганцкая, *Поляки,* în Календарные обычаи, 1977.
20. М. Н. Морозова, *Скандинавские народы,* în Календарные обычаи, 1977.
21. Б. А. Рыбаков, *Язычество древних славян,* М., 1981.
22. Е. В. Аничков, *Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян,* ч. I, Санкт-Петербург, 1903.
23. П. Сырку, *Из быта бессарабских румын,* Петроград, 1914.
24. И. С. Ястребов, *Обычаи и песни турецких сербов,* изд. 2, Санкт-Петерсбург, 1889.
25. Т. Д. Филимонова, *Вода в календарных обрядах* în Исторические корни, 1983.
26. I. Muşlea, O. Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu,* Bucureşti, 1970.

Abrevieri

Исторические корни — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX—начало XX в. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

Календарные обычаи — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX—начало XX в. Весенние праздники, М., 1977.

VS — ziarul *Viaţa satului.*

VALERIU MUTRUC

CONTRIBUȚII LA ISTORIOGRAFIA OBȘTII RĂZEȘEȘTI DIN BASARABIA ÎN SEC. AL XIX-lea

Problemele legate de obștea răzeșească au generat discuții aprinse în rândurile cercetătorilor, părerile lor variind de la acceptarea fără rezerve a unei opinii până la negarea totală a alteia.

Demersul nostru a fost precedat de inițiative prin care a fost vizată istoriografia problemei răzeșești.

Astfel, Ia. Grosul în *Țăranii Basarabiei (1812—1861)*, cercetând locul răzeșilor în literatura istorică[1], concluzionează că «istoricii ruși și români de orientare dvoreano-burgheză» n-au reușit, ca rezultat al «mediocrității de clasă, să înțeleagă rolul răzeșilor în relațiile de producție și sociale». De asemenea, autorul menționează că nici în literatura istorică sovietică n-a fost elaborată istoria răzeșilor, în special, «în epoca capitalismului», In continuare, Ia. Grosul ia în dezbatere discuțiile ce vizează originea răzeșilor și cele referitoare la etimologia termenului «răzeș», opinând că el este de origine locală.

Preocupându-se de problema situației răzeșilor la sfârșitul sec. al XVIII-lea — mijlocul sec. al XIX-lea, F. Marșalkovski și M. Muntean relevă istoriografia problemei, care este divizată în: 1) «istoriografia dvoreano-burgheză» și 2) «istoriografia marxistă»[2]. In istoriografia dvoreano-burgheză din care fac parte cele: a) de orientare dvoreană și b) liberal-burgheză, este inclusă alături de literatura istorică rusă și literatura istorică română de la sfârșitul sec. al XIX-lea — prima jumătate a sec. al XX-lea.

Trebuie de menționat că atât Ia. Grosul, cât și F. Marșalkovski, M. Muntean nu s-au oprit în mod special asupra locului obștii răzești în istoriografie.

In lucrarea *Etapele de bază în dezvoltarea și descompunerea proprietății funciare răzești din Moldova*, Ia. Grosul, D. Dragnev și P. Sovetov vin cu o nouă viziune referitor la istoriografia răzeșilor. Cercetând geneza lor, autorii divizează literatura istorică în conformitate cu teoriile enunțate sau susținute de cercetători. Astfel, autorii menționați afirmă că istoricii ruși din sec. al XIX-lea au emis teoria, potrivit căreia proprietatea funciară răzeșească a apărut în urma descompunerii ocinelor. O altă versiune a acestei teorii găsim în istoriografia românească din sec. al XIX-lea — începutul sec. al XX-lea.

Conform celei de-a doua teorii, înaintată încă în «istoriografia veche» care a fost modificată de «pe poziții marxist-leniniste» în lucrările «istoricilor sovietici și români contemporani», răzeșii sunt țărani liberi, organizați în obști teritoriale sătești din timpuri prefeudale[3].

Menționând că în istoriografie s-au reliefat două direcții — prima consideră proprietatea funciară rezeșească drept o etapă în descompunerea ocinelor, iar cea de-a doua — drept o rămășiță a proprietății funciare țărănești libere, care s-a păstrat până în secolul al XX-lea[4], Ia. Grosul, D. Dragnev și P. Sovetov pledează pentru un alt punct de vedere[5], asupra căruia vom stărui mai jos.

Înainte de a trece la examinarea subiectului pe care ni l-am propus este necesar să amintim cel puțin lucrările mai importante referitoare la răzeși.

Primele date și ipoteze despre istoria răzeșilor le găsim în lucrările lui D. Cantemir[6], P. Svinin[7], F. F. Vigheli[8], I. Zucker[9]. O tratare mai amplă a problemei răzești au făcut A. Zașciuc[10], A. Skalikovski[11], Zamfir Arbore[12], etc. La sfârșitul sec. al XIX-lea apar lucrările lui D. D. Surucean

© V. Mutruc, 1995

şi M. F. Şimanovski[13], în care sunt abordate aspectul juridic al problemei proprietăţii funciare răzeşeşti şi situaţia juridică a răzeşilor[14].

Primul care a studiat răzeşii după principiile strict ştiinţifice a fost Radu Rosetti[15]. Concluziile făcute în lucrarea sa se sprijină pe un bogat material factologic şi depăşesc stadiul ipotezelor.

După apariţia studiului lui Radu Rosetti, s-au publicat şi alte lucrări[16], care conţin numai unele constatări şi concluzii deja cunoscute, ce nu schimbă imaginea istoriografică a problemei.

În *Statistica Răzeşilor*, P. Poni face o analiză statistică a satelor răzeşeşti din Basarabia, cercetând, în special, situaţia geografică şi răspândirea satelor rezeşeşti, numărul răzeşilor, fără a aborda subiectele ce ţin de obştea răzeşească...[17]

În perioada postbelică studierea problemei răzeşilor atinge un nivel calitativ nou, graţie cercetării unui bogat material documentar. În această perioadă au văzut lumina tiparului lucrările semnate de Valeria Costăchel[18], P. Dmitriev[19], F. Grecul[20], C. Cihodaru[21] Ia. Grosul[22], Henri Stahl[23], Petre Panaitescu[24], D. Dragnev şi P. Sovetov[25], M. Muntean şi F. Marşalkovski[26].

Analiza acestor studii ne-a permis să constatăm că problema obştii răzeşeşti este foarte complexă, iar părerile cercetătorilor diferă de la un compartiment la altul.

Cel mai controversat compartiment — geneza obştilor răzeşeşti, — a generat discuţii aprinse care s-au soldat cu delimitarea mai multor teorii. Totodată este necesar să menţionăm că majoritatea cercetătorilor au studiat acest fenomen în raport cu proprietatea funciară răzeşească.

Dimitrie Cantemir în *Descrierea Moldovei*, cu toate că îi considera pe răzeşi ca fiind ultima treaptă a boierimii moldoveneşti, «preferă» să-i numească «mai degrabă ţărani liberi decât boieri, ei ... nu au curţi ţărăneşti, ci locuiesc mai mulţi laolaltă într-un singur sat şi lucrează pământurile fie ei înşişi, fie prin slugi tocmite[27].

Cercetătorii din sec. al XIX-lea — începutul sec. al XX-lea au înaintat teoria despre originea obştilor răzeşeşti din ocini. Printre primii susţinători ai acestei teorii este F. F. Vigheli care afirmă că, iniţial, răzeşii au fost oameni bogaţi, dar împărţirea sistematică a pământului între urmaşi i-a adus în situaţia de agricultori simpli[28].

I. Zucker, care, călătorind prin Basarabia în anul 1831, a avut posibilitatea să cunoască îndeaproape realităţile rurale din Basarabia timpului său, susţine că răzeşii sunt «descendenţi din boieri moldoveni, care mai târziu n-au mai avut funcţii şi nici n-au fost destul de bogaţi pentru a duce o viaţă de boier. Un străbun a lăsat copiilor lui o bucată de pământ, pe care o posedau în comun neîmpărţită. Aceştia, la rândul lor, o lăsau copiilor lor, copiii nepoţilor şi strănepoţilor tot în acelaşi fel»[29].

A. Zaşciuk menţionează că dreptul comun de stăpânire asupra pământului la răzeşi s-a format nu în rezultatul unei cumpărături în comun de către o obşte sau de câteva persoane a unor moşii. Iniţial răzeşii au fost proprietari funciari, care au primit de la domnii Moldovei moşii pentru slujbă sau le-au cumpărat. O dată cu creşterea numărului urmaşilor, aceste terenuri funciare s-au fărâmiţat ca rezultat al împărţirii lor între urmaşi în baza dreptului de moştenire egală a tuturor descendenţilor, indiferent de sex. Prin divizarea continuă a moşiei primului proprietar s-a ajuns la situaţia când mulţi răzeşi au rămas să stăpânească parmaci de pământ, ei fiind nevoiţi să accepte administrarea comună a pământului moştenit. Astfel, au luat naştere satele răzeşeşti, în care tot pământul se considera proprietate a obştii, dar, în acelaşi timp, fiecare familie îşi cunoştea bucata sa, numită «bătrân»[30].

De aceeaşi părere este şi Zamfir Arbore, care adaugă că în «momentul introducerii de către răzeşi din propria lor bunăvoie a posesiunii în devălmăşie asupra pământului guvernul rusesc nu s-a opus şi a adoptat-o pentru unitatea fiscală»[31].

Printre adepţii acestei teorii au fost N. Laşcov, Ion Pelivan, L. Berg. Nu ne vom referi la opiniile şi concluziile lor din simplul motiv că ele nu conţin elemente noi, ba mai mult chiar — sunt ma sărace[32].

Radu Rosseti susţine că răzeşii «pretutindeni şi fără excepţiune, îşi trag dreptul de stăpânire pe pământurile lor de la un moş comun, care a stăpânit o dată întreg hotarul pe care vedem că trăieşte astăzi obştea răzeşească»[33], iar acest «moş comun» nu era altcineva, decât judele ori cneazul prestatal[34]. Urmaşii «moşului comun», sărăciţi prin împărţirile excesive ale pământului moştenit, îi izgonesc pe săteni cu scopul de a lucra ei singuri pământul, astfel ei devin «oameni cu desăvârşire ţărăniţi»[35]. Tot la acest capitol, credem că este necesar să menţionăm părerea lui Radu Rosseti, conform căreia «aceste părţi de judecii a răzeşilor săraci, nemaiavând săteni pe ele şi fiind puse în valoare de-a dreptul de stăpânii lor, deveneau deci, de fapt dacă nu de drept, alode, adică proprietăţi desăvârşite cărora nu le lipsea nici unul din caracterele unui dominium de drept roman»[36].

A. Xenopol opinează că la baza obştilor răzeşeşti stau obştile săteşti libere prestatale, care au rezistat secole de-a rândul presiunii exercitate de către feudali[37]. Această teorie devine predominantă în anii '50—'60 ai sec. al XX-lea, printre susţinătorii ei fiind Valeria Costăchel[38], Barbu Câmpina[39], P. Dmitriev[40], F. Grecul[41], E. Rusev[42], Henri Stahl[43], P. P. Panaitescu[44], V. Zelenciuc[45], Ia. Grosul[46] etc. Esenţa ei constă în faptul că răzeşii sunt consideraţi urmaşii ţăranilor liberi, uniţi în obşti libere încă în perioada anterioară constituirii statului feudal moldovenesc.

Pavel Sovetov şi Demir Dragnev sunt autorii celei de-a treia teorii, numită teoria celor două tendinţe — de concentrare şi fărâmiţare — care a fost elaborată în mai multe lucrări[47]. Conform teoriei date, procesul de asimilare a obştilor ţărăneşti libere de către marea proprietate feudală s-a încheiat, în linii generale, în sec. al XV-lea[48], când proprietatea funciară obştească liberă constituia nu mai mult de 5% din numărul total al satelor[49]. O dată cu încheierea procesului de aservire a obştilor săteşti libere, soldat cu formarea marii proprietăţi funciare feudale, începe procesul invers — de fărămiţare a acesteia prin împărţirea şi reîmpărţirea continuă între urmaşi. Acest proces, care începe în cel de-al doilea pătrar al sec. al XVI-lea, conduce la sărăcirea moştenitorilor ocinei strămoşeşti[50], care în cele din urmă sunt nevoiţi să-şi lucreze singuri pământul moştenit. Anume ei sunt numiţi în documentele medievale, începând cu sec. al XVI-lea, răzeşi.

Concomitent cu prima tendinţă — de fărâmiţare, se desfăşoară şi cea de-a doua — de concentrare, adică de asimilare a proprietăţii funciare răzeşeşti de marea proprietate feudală[51]. Începând cu anii '60 ai sec. curent, acestei teorii i se alătură Ia. Grosul, I. Budak[52], N. Mohov[53], D. Ciurea[54].

În ceea ce priveşte momentul ce se referă la răzeşi din teoria celor două tendinţe, credem că, de fapt, este revitalizată teoria despre originea obştilor răzeşeşti din ocine.

O preocupare deosebită a cercetătorilor a constituit problema ce vizează numărul satelor răzeşeşti şi răspândirea lor în Basarabia în sec. al XIX-lea. Ia. Crosul susţine că la 1803, conform Condicii liuzilor, între Prut şi Nistru erau 112 sate răzeşeşti cu aproximativ şase mii de familii, iar la 1817, după datele recensământului din acest an, în Basarabia sunt atestate 148 de sate răzeşeşti[55]. Către mijlocul sec. al XIX-lea erau deja 155 de sate cu 43 968 de răzeşi, care constituiau peste 12 % din numărul total al populaţiei. În proprietatea răzeşilor către această dată se aflau 15 % din fondul funciar al Basarabiei[56].

P. Poni enumeră, la 1902, după datele furnizate de Zamfir Arbore, 151 sate răzeşeşti[57].

Referitor la problema răspândirii răzeşilor în Basarabia în sec. al XIX-lea, constatăm o unanimitate de păreri. Satele de răzeşi sunt atestate în judeţele din centru — Chişinău, Orhei, Bălţi, Soroca[58]. Unii autori ca Ia. Grosul, I. Budak, V. Zelenciuc, adaugă la judeţele sus-numite judeţele Hotin şi Bender, care erau populate numai parţial de răzeşi[59].

Comparând aşezarea satelor răzeşeşti incluse în *Condica Liuzilor* la 1803[60] cu a celor enumerate de Zamfir Arbore în *Basarabia în secolul XIX* şi *Dicţionarul geografic al Basarabiei,* P. Poni constată unele deosebiri esenţiale: «un mare număr de sate, trecute în condică, ca fiind răzeşeşti, după dl. Arbore, nu au defel răzeşi sau nici nu sunt înscrise în Dicţionar»[61]. Însă nici P. Poni, nici alţi cercetători n-au dat explicaţie acestui fenomen.

Majoritatea cercetătorilor din sec. al XIX-lea — începutul sec. al XX-lea considerau că răzeşii nu constituiau o clasă socială aparte. La 1816 Pavel Svinin scria că răzeşii nu sunt o clasă deosebită de săteni[63], această idee fiind susţinută, la 1823, şi de F. F. Vigheli[63]. A. Zaşciuc, acceptând această opinie[64], menţionează că titlul de răzeşi nu acordă nici un drept personal deosebit[65]. Fiind de aceeaşi părere, N. Laşcov adaugă că răzeşii se numesc ţăranii, ruptaşii, mazilii şi chiar boiernaşii, care sunt proprietari de pământ[66].

Ion Pelivan menţionează că răzeşii nu sunt o clasă, ci o corporaţie, care include ţărani, nobili, mazili şi duhovnici — răzeşia fiind o formă veche de proprietate asupra pământului[67]. L. Berg merge şi mai departe, afirmând că ocina răzeşească este o formă deosebită de proprietate în comun, iar răzeşi pot fi persoane din diferite stări sociale, din care cauză ei nu pot forma obşti[68].

Cercetătorii postbelici nu s-au pronunţat, cu mici excepţii[69], asupra problemei enunţate, considerându-i pe răzeşi drept o categorie aparte de agricultori, care lucrau propriul lot de pământ.

In ceea ce priveşte situaţia obştii răzeşeşti în sec. al XIX-lea, Ia. Grosul ne relatează că, o dată cu dezvoltarea relaţiilor de piaţă, s-a intensificat, îndeosebi în anii 30—40, procesul de destrămare a lor. Astfel, către mijlocul secolului respectiv, din rândul răzeşilor uniţi în obşti, s-au desprins patru grupuri, ce se deosebeau prin situaţia lor economică diferită[70]: răzeşi odnodvorţi, răzeşi-parmaci, răzeşi-ţărani şi răzeşi-nobili[71].

Vorbind despre răzeşii odnodvorţi, Ia. Grosul şi I. Budac susţin că ei şi-au separat loturile de pământ din moşia obştii, trecându-le în proprietate pe gospodării. Dar, cu toate că aveau în proprietate personală şi ereditară arăturile, livezile, viile şi loturile de pe lângă casă, răzeşii odnodvorţi continuau să trăiască în obştea satului având în proprietate colectivă pădurile, păşunile, fânaţurile şi apele[72]. Ei, de asemenea, au păstrat răspunderea colectivă în ceea ce priveşte prestarea birului şi a impozitelor către stat[73].

Răzeşii-parmaci se găsesc în centrul atenţiei cercetătorilor încă din sec. al XIX-lea. Numele lor provine de la unitatea de măsură «parmac», care vorbeşte despre partea infimă a lotului de pământ, ce-l aveau în proprietate. La această stare i-a adus împărţirea excesivă a pământului între urmaşi[74], A. Zaşciuc şi Zamfir Arbore sunt de părerea că anume această situaţie dezastruoasă i-a impus pe răzeşi să accepte forma de proprietate funciară obştească[75], în timp ce Ia. Grosul susţine că la răzeşii-parmaci ea s-a păstrat din timpuri mai vechi[76].

Proprietatea, chiar numai asupra unui parmac de pământ, oferea fiecărui răzeş-parmac, în virtutea modului de organizare, a obştii, dreptul de a-şi înfiinţa o gospodărie în hotarul obştii, de a se folosi de păşune şi de a-şi sădi livadă fără a plăti pentru aceasta obştii; ba mai mult, chiar răzeşul-parmac beneficia şi de o parte din veniturile obşteşti, provenite din plăţile făcute de străinii stabiliţi în sat sau care aveau livadă, grădină sau moară, din arendarea cârciumilor etc. Atât A. Zaşciuc, cât şi Zamfir Arbore, accentuează că ei nu participau la împărţirea pământului de

arătură şi a fânaţurilor — acesta fiind un drept al membrilor obşteştii ale căror «bătrâne» erau «destul de întinse»[77].

De altă părere este Ia. Grosul, care afirmă că pământul era supus periodic împărţirii, dar numai între moştenitorii loturilor strămoşeşti[78].

Insuficienţa acută de pământ i-a impus pe răzeşii-parmaci, susţine A. Zaşciuc, să ia, în mod individual, pământ în satele vecine, obligându-se să plătească proprietarului dijmă[79].

Vorbind despre prestarea birului şi a impozitelor către stat, Ia. Grosul menţionează că ei au păstrat răspunderea colectivă[80].

Celelalte două grupuri de răzeşi — răzeşii-ţărani şi răzeşii-nobili — au fost cercetate de Ia. Grosul, care opinează că primul grup s-a separat din obştea răzeşească în prima jumătate a sec. al XIX-lea, îndeosebi, în anii '30—'50[81]. Ruinându-se şi pierzând loturile proprii de pământ, aceşti răzeşi au fost nevoiţi să treacă în categoria ţăranilor, dar ca şi parmacii, au păstrat dreptul obştesc de folosire a pământului[82]. In categoria răzeşilor nobili intră moşieri, negustorii şi elementele mic-burgheze, care pe diferite căi au pătruns în obştea răzeşească, astfel, reuşind să obţină dreptul de răzeşie[83].

A. Zaşciuc este unul dintre puţinii cercetători care au încercat să descrie viaţa internă a obştii răzeşeşti, modalităţile de împărţire, vânzare, moştenire a pământului etc.[84]

El menţionează că obştea răzeşească se opunea cu înverşunare, deseori în detrimentul propriu, pătrunderii în obşte a străinilor, acest lucru fiind calificat drept un atentat la averea obştii[85]. L. Berg, care este de acord cu cele afirmate, adaugă că în cazul vânzării unui lot răzeşesc, de prioritate se bucurau mai întâi răzeşul-rudă, apoi răzeşul-vecin, urmează orişicare alt răzeş de pe moşia dată şi, în sfârşit, străinii[86].

Vorbind despre modul de prestare a birului şi a impozitelor către stat, Pan Halippa susţine că răzeşii le plăteau personal[87]. Ia. Grosul, afirmând contrariul, menţionează că ele erau împărţite între răzeşi de adunarea obştească (mirskim chodom), ei fiind legaţi prin răspundere colectivă[88].

Cercetând problema ce vizează politica guvernului rus faţă de satul răzeşesc, tratată în istoriografie, menţionăm opinia lui Ia. Grosul, susţinută de D. Dragnev şi P. Sovetov, potrivit căreia ţarismul tindea să păstreze forma de proprietate funciară răzeşească, care era supusă unui proces intens de descompunere. In acest scop proprietăţile răzeşeşti au fost incluse, în anul 1863, în categoria bunurilor îndivizibile[89], iar în anul 1889 Senatul a declarat proprietatea funciară răzeşească ca fiind proprietate obştească ţărănească[90].

Rezumând cele expuse mai sus, se poate afirma cu siguranţă că răzeşii s-au bucurat de o atenţie deosebită din partea cercetătorilor. Discuţii aprinse au generat, practic, toate problemele ce ţin de obştea răzeşească, în special, problema proprietăţii funciare. Referitor la originea proprietăţii funciare răzeşeşti există trei teorii: reprezentanţii primei teorii opinează că proprietatea răzeşească provine din ocine, celei de-a doua — că aceasta este o continuitate a obştilor răzeşeşti din obştile săteşti libere prestatale, iar celei de-a treia — susţin, de fapt, prima teorie, adăugându-i fenomenul celor două tendinţe — de fărâmiţare a proprietăţii funciare feudale mari şi de formare a celei răzeşeşti şi procesul invers, de asimilare şi concentrare a proprietăţii funciare răzeşeşti în marea proprietate feudală.

Procesului de destrămare a obştilor răzeşeşti (în urma diferenţierii economice ce se produce în sânul răzeşilor în sec. al XIX-lea) în patru grupuri distincte — răzeşi odnodvorţi, răzeşi-parmaci, răzeşi-ţărani şi răzeşi-nobili, cercetătorii i-au acordat prea puţină atenţie, excepţie făcând răzeşii-parmaci. De aceea nu poate fi constituită o imagine integrală a situaţiei lor. In perioada postbelică cercetătorii au fost preocupaţi, în special, de evoluţia economică a satelor răzeşeşti. Trebuie să constatăm că

unele aspecte ale problemei vizate în studiul de faţă — mecanismul de funcţionare a obştii răzeşeşti în sec. al XIX-lea, viaţa internă a ei în această perioadă etc., — au rămas în afara atenţiei savanţilor. Cercetarea problemei răzeşeşti totalmente ar putea explica fenomenul perpetuării răzeşilor, or anume ei au fost «elementul românesc mai rezistent în întreaga Basarabie»[91].

Note

[1] Я. Гросул, *Крестьяне Бессарабии (1812—1861)*, Кишинев, 1956, п. 167—174.
[2] Ф. Я. Маршалковский, М. П. Мунтян, *Резеши Молдавии (конец XVIII—середина XIX в.)*, Кишинев, 1983, с. 6—12.
[3] Я. С. Гросул, Д. М. Драгнев, П. В. Советов, *Основные этапы развития и разложения резешского землевладения в Молдавии (К истории земельных правоотношений)*, în «Ученые записки КГУ», т. 79, Кишинев, p. 163—167.
[4] *Ibidem*, p. 165.
[5] *Ibidem*, p. 166—167.
[6] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Bucureşti, 1973.
[7] П. Свиньин. *Описание Бессарабской области*, în «Записки Одесского общества истории и древностей» («ЗООИД»), том. 6, Одесса, 1867. p, 175—320.
[8] Ф. Ф. Вигель, *Замечания на нынешнее состояние Бессарабии*, М., 1892.
[9] Dr. Zucker, *Basarabia*, 1834, Chişinău, 1932.
[10] А. Защук, *Материалы для географии и статистики России собранные офицерами генерального штаба, Бессарабская область*, часть I, II, Санкт-Петербург, 1862.
[11] А. Скальковский, *Опыт статистического описания Новороссийского края*, ч. II, Одесса, 1850.
[12] Zamfir Arbore, *Basarabia în secolul XIX*, Bucureşti, 1898.
[13] Д. Д. Суручан, *Резеши Бессарабии и их земельные нужды*, în Бессарабские губернские ведомости (БГВ), 1886, № 48; Idem *О необходимости полного исследования землевладения резешей Бессарабии*, în БГВ, 1886, № 49; Idem, *К вопросу о разрушении резешского землевладения в Бессарабии*, în «Новороссийский телеграф», 1888, № 4009; Idem, *Резеши и резешское землевладение*, în «Новороссийский телеграф», 1889; № 4523; М. Ф. Шимановский, *О резешах и резешском владении*, Одесса, 1898; Idem, *О резешах*. Одесса, 1899.
[14] Citat după Ф. Я. Маршалковский, М. П. Мунтян, *op. cit.*, p. 7.
[15] Radu Rossetti, *Pământul, sătenii şi stăpânii în Moldova*, Bucureşti, 1907.
[16] П. Г. Горе, *Историческая записка об однодворцах (мазылах)*, Кишинев, 1908; Н. В. Лашков, *Бессарабия, К столетию присоединения к России*, Кишинев, 1912; Л. Берг, *Бессарабия. Страна—Люди—Хозяйство*, г. Петроград, 1918; *C. Filipescu*, E. N. Giurgea, *Basarabia*, Chişinău, 1919; Ion Pelivan, *La Basarabie. Sous le regime rouse (1812—1918)*, Paris, 1919; Petre Cazacu, *Moldova dintre Prut şi Nistru*, Iaşi, ş. a.
[17] P. Poni, *Statistica răzeşilor*, Bucureşti, 1921, p. 35—40.
[18] V. Costăchel, *Despre problema obştilor agrare în Ţara Românească şi Moldova în secolele XIV—XV*, în «Studii şi cercetări de istorie medie», anul II, 1951, N 1, p. 91—109; *Idem*, Capitolul II, *Obştea sătească* în V. Costăchel, P. Panaitescu, A. Cazacu, *Viaţa feudală în Ţara Românească şi Moldova (sec. XIV—XV)*, Bucureşti, 1957, p. 77—108.
[19] П. Дмитриев, *К вопросу о развитии общинной земельной собственности на территории Молдавии*, 1956, manuscris.
[20] Ф. А. Грекул, *Аграрные отношения в Молдавии, в XVI—первой половины XVII в.*, Кишинев, 1961.
[21] C. Cihodaru, *Forme de proprietate feudală în Moldova*, în «Studii şi cercetări ştiinţifice», seria III (ştiinţe sociale), anul VI (1955), N 3—4, p. 1—27; Idem, *Contribuţii la cunoaşterea obştii ţărăneşti în Moldova*, tot acolo, Istorie, anul VII (1956), fasc. 1, p. 1—31; Idem, *Câteva constatări în legătură cu proprietatea feudală şi situaţia ţărănimii din Moldova în a doua jumătate a secolului al XV-lea*, tot acolo; Istorie, anul XII (1961), fasc. 1, p. 31—64.
[22] Я. Гросул, *Op. cit.*, p. 167—169; Я. С. Гросул, Д. М. Драгнев, П. В. Советов, *op. cit.*, p. 163—183; *История РСС Молдовенешть, Кишинэу*, 1967, p. 440—441; Я. С. Гросул, И. Г. Будак, Очерки истории народного хозяйства Бессарабии (1812—1861), Кишинев, 1967, p. 64—70, 112—118; *История народного хозяйства Молдавской ССР*. Кишинев, 1977, p. 31—32, 39—40.
[23] Henri H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmase româneşti*, vol. I—III, Bucureşti, 1958—1965.
[24] Petre Panaitescu, *Obştea ţărănească în Ţara Românească şi Moldova, Orânduirea feudală*, Bucureşti, 1964.
[25] Д. М. Драгнев, П. В. Советов, *О резешском землевладении в Молдавии XVI—середины XVIII вв.*, în «Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы», Минск, 1964, p. 254—264; Idem, *Перестройка структуры землевладения в Молдавии. XV—XVIII вв.*, în «История СССР», М., 1968, I, p. 70—92; П. В. Советов, *Исследования по истории феодализма в Молдавии*. Кишинев, 1972.
[26] М. П. Мунтян, Ф. Я. Маршалковский, *Развитие сельского хозяйства на резешских и царанских землях в Бессарабии в 20-х гг. XIX в. (на материалах Оргеевского*

уезда), în «Социально-экономическое развитие Бессарабии в XIX в.», Кишинев, 1977, p. 18—47; Маршалковский, *Политика русского правительства по отношению к резешам Бессарабии в дореформенный период*, Tot acolo, p. 59—74; Ф. Я. Маршалковский, М. П. Мунтян, *Резеши Молдавии*,

[27] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 281.

[28] Ф. Ф. Вигель, *op. cit.*, p. 24, 31.

[29] Zucker, *op. cit.*, p. 23.

[30] А. Защук, *op. cit.*, p. 221.

[31] Zamfir Arbore, *op. cit.*, p. 409.

[32] Н. Лашков, *op. cit.*, p. 81; Ion Pelivan, *op. cit.*, p. 56; Л. Берг, *op. cit.*, p. 104.

[33] Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 169.

[34] *Ibidem*, p. 163—190.

[35] *Ibidem*, p. 168.

[36] *Ibidem*, p. 187—189.

[37] A. Xenopol, *Istoria Românilor din Dacia Traiană*, vol. III, p. 194—197.

[38] V. Costăchel, P. P. Panaitescu, A. Cazacu, *op. cit.*, p. 83.

[39] Barbu Câmpina, *Cercetări cu privire la baza socială a puterii lui Ştefan cel Mare*, în «Studii cu privire la Ştefan cel Mare», Bucureşti, 1956, p. 23.

[40] П. Дмитриев, *op. cit.*

[41] Ф. А. Грекул, *op. cit*, p. 320—333.

[42] Е. Руссев, *Развитие феодально-крепостнических отношений в Молдавии в XVI—XVII вв.*, în Феодальные отношения в Молдавии, Кишинев, 1950, p. 72.

[43] Henri H. Stahl, *op. cit.*, vol. I, p. 44.

[44] P. P. Panaitescu, *op. cit.*

[45] В. С. Зеленчук, *Социально-классовая структура населения Молдавии, в XIX веке*, în «Численность и классовый состав населения России и СССР (XVI—XX вв)», Таллин, 1979, p. 51.

[46] Я. Гросул, *Социально-экономическое развитие Молдавии в первой половине XIX века*, în «Ученые записки КГУ», т. II, Кишинев, 1950, p. 60; Idem, *«Крестьяне Бессарабии...*, p. 172, 195; In lucrările de mai târziu Ia. Grosul îşi modifică atitudinea şi acceptă teoria înaintată de P. Sovetov; vezi: Я. С. Гросул, И. Г. Будак, *Очерки...*, p. 113.

[47] Д. М. Драгнев, П. В. Советов, *О резешском землевладении...*, p. 254—264; Idem, Перестройка структуры землевладения..., p. 70—92; Я. С. Гросул, Д. М. Драгнев, П. В. Советов, *Основные этапы развития...*, p. 163—183; П. В. Советов, *Исследования...*

[48] П. В. Советов, *Исследования...*, p. 87; 89—90. De fapt, părerile cercetătorilor diferă în această privinţă: N. Mohov în *Молдавия эпохи феодализма*, Кишинев, 1964, p. 258 şi C. Cihodaru, *Câteva constatări...*, p. 31—49 susţin că acest proces s-a încheiat în sec. XIV—XV, P. Panaitescu *(op. cit.*, p. 235—237), către sfârşitul sec. al XVI-lea—începutul sec. al XVII-lea, iar V. Mihordea *(Relaţiile agrare din secolul al XVIII-lea în Moldova*, Bucureşti, 1968, p. 79) — în sec. al XVIII-lea.

[49] П. В. Советов, *Исследования...*, p. 86.

[50] *Ibidem*, p. 90—97.

[51] *Ibidem*, p. 98—106.

[52] Я. С. Гросул, И. Г. Будак, *Очерки...*, p. 113.

[53] Н. А. Мохов, *op. cit.*, p. 257—258.

[54] D. Ciurea, *Organizarea administrativă a statului feudal Moldova (sec. XIV—XVIII)*, în «Anuarul Insitutului de istorie şi arheologie», tom. II, Iaşi, 1965, p. 211, nota 337; Idem, *Evoluţia şi rolul politic al clasei dominante din Moldova în secolele XV—XVIII*, în «Anuarul Institutului de istorie şi arheologie «A. D. Xenopol», XVII, Iaşi, 1980, p. 197.

[55] Я. Гросул, *Крестьяне Бессарабии...*, p. 174.

[56] *Ibidem*, p. 175.

[57] P. Poni, *op. cit.*, p. 39.

[58] Zamfir Arbore, *op. cit.*, p. 409; C. Filipescu, E. N. Giurgea, *op. cit.*, p. 24.

[59] Я. Гросул, *Крестьяне Бессарабии...*, p. 174; Я. С. Гросул, И. Я. Будак, *Очерки.* p. 116; *История народного хозяйства...*, p. 32; В. С. Зеленчук, *Социально-классовая структура населения Молдавии в XIX веке*, în «Второй Всесоюзный семинар по исторической демографии», Рига, 1977, p. 62.

[60] După Condica liuzilor satele răzeşeşti erau aşezate în ţinuturile Greceni, Codrul, Orhei, Soroca şi Iaşi (P. Poni, *op. cit.*, p. 36—38).

[61] *Ibidem*, p. 40.

[62] P. Свиньин, *op. cit.*, p. 214.

[63] Ф. Ф. Вигель, *op. cit.*, p. 24

[64] А. Защук, *op. cit.*, p. 194.

[65] *Ibidem*, p. 220.

[66] Н. В. Лашков, *op. cit.*, p. 69.

[67] Ion Pelivan, *op. cit.*, p. 56.

[68] Л. Берг, *op. cit.*, p. 105.

[69] P. Dmitriev susţine că răzeşii puteau fi atât marii proprietari funciari, cât şi ţărani săraci, *op. cit., p. 11.*

[70] Я. Гросул, *Крестьяне Бессарабии...*, p. 176—177.
[71] *Ibidem*, p. 175, 177—179;
[72] Я. Гросул, *Крестьяне Бессарабии...*, p. 178.
[73] Я. Гросул, И. Будак, *Очерки...*, p. 115.
[74] A. Защук, *op. cit.*, p. 221; Zamfir Arbore, *op. cit.*, p. 409; Я. Гросул, *Крестьяне Бессарабии...*, p. 178.
[75] A. Защук, *op. cit.*, p. 222; Zamfir Arbore, *op. cit.*, p. 410.
[76] Я. Гросул, *Крестьяне Бессарабии...*, p. 178.
[77] A. Защук, *op. cit.*, p. 222; Zamfir Arbore, *op. cit.*, p. 410.
[78] Я. Гросул, *Крестьяне Бессарабии...*, p. 178.
[79] A. Защук, *op. cit.*, p. 223.
[80] Я. Гросул, *Крестьяне Бессарабии...*, p. 177; Я. Гросул, И. Будак, *Очерки...*, p. 115.
[81] Я. Гросул, *Крестьяне Бессарабии...*, p. 178.
[82] *Ibidem*, p. 178—179.
[83] Ibidem, p. 175; История РСС Молдовенешть, p. 440.
[84] A. Защук, *op. cit.*, p. 222—224.
[85] *Ibidem*, p. 222—223.
[86] Л. Берг, *op. cit.*, p. 105.
[87] П. Н. Халиппа, *op. cit.*, p. 31.
[88] Я. Гросул, *Крестьяне Бессарабии...*, p. 176; *История РСС Молдовенешть*, p. 440.
[89] Я. Гросул, *Крестьяне Бессарабии...*, p. 192, *Молдаване*, Кишинев, 1977; p. 38—39.
[90] *Молдаване*, p. 39.
[91] Petre Cazacu, *op. cit.*, p. 78.

IORDAN DATCU

UN ETNOGRAF CLASIC: PETRE V. ŞTEFĂNUCĂ

Cercetarea culturii populare româneşti a năzuit, încă de la primele ei manifestări mai decise, să investigheze întregul spaţiu al vechii Dacii, în vederea realizării arhivei folclorice naţionale. Dacă vom restrânge observaţia noastră la ceea ce a realizat în această direcţie Academia Română, vom constata o serie de iniţiative care veneau să concretizeze programul menţionat. Este suficient să amintim două asemenea iniţiative, una din secolul trecut şi alta din secolul curent, amândouă de mare autoritate şi ambele ilustrând o remarcabilă continuitate. Astfel, să amintim că B. P. Hasdeu şi-a difuzat chestionarul său «limbistico-mitologic» (1894) în toate ţările locuite de români, şi al doilea exemplu, Arhiva de Folclor a Academiei Române, înfiinţată în anul 1930, şi-a propus şi ea, prin directorul ei, Ion Muşlea, «să însărcineze tineri bine pregătiţi cu explorarea, din punct de vedere folcloric, a unor regiuni din care s-a cules până acum prea puţin material (Basarabia şi Dobrogea, părţi din Ardeal etc.)»[1]. Plan care începe să prindă viaţă încă din al doilea volum al publicaţiei arhivei, unde vede lumina tiparului studiul *Folclor din judeţul Lăpuşna*[2] al tânărului Petre V. Ştefănucă, născut în anul 1906, în Ialoveni, judeţul Lăpuşna. Chiar dacă tânărul colaborator mai tipărise câteva articole în anul 1932, noi socotim că adevăratul său debut este acesta din anuar. În el Arhiva şi-a găsit un colaborator de aleasă ţinută, atât prin temeinica sa pregătire de specialitate, cât şi prin hărnicia sa ieşită din comun. Spre deosebire de culegători şi cercetători ai folclorului Moldovei dintre Prut şi Nistru, care l-au precedat, el a dobândit, la Universitatea din Bucureşti, unde a avut profesori pe D. Caracostea, N. Cartojan şi D. Gusti, o solidă formaţie de etnograf şi folclorist. Se remarcase, încă din anul 1932, student fiind, când a susţinut, la 5 aprilie, la Societatea studenţilor în filologie de la Universitatea din Bucureşti, comunicarea *Din graiul războiului şi revoluţiei într-un sat din Basarabia*[3], fundamentată pe material cules în vara anului 1931, «când am luat parte — preciza Ştefănucă — la lucrările Seminarului de monografie socială de sub conducerea D-lui

© I. Datcu, 1995

prof. D. Gusti». S-a format deci, la Bucureşti, sub cele mai bune auspicii, şi tot în ţară se va afirma în publicaţii periodice celebre, ca deja amintitul *Anuarul Arhivei de folclor*[4], *Sociologie românească* şi *Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială*, cărora le-a încredinţat partea cea mai rezistentă a operei sale.

Cu Petre V. Ştefănucă s-a început de fapt explorarea ştiinţifică, după un plan bine structurat, a spiritualităţii românilor basarabeni, se iniţia cercetarea monografică a acestui spaţiu românesc, la a cărei realizare şi-au adus contribuţia şi alţi folclorişti contemporani cu el, nici unul însă de valoarea ştiinţifică a lui Ştefănucă. Acesta a ştiut bine de la ce stadiu pornea mişcarea monografică a meleagurilor sale, alcătuise bibliografia[5] studiilor şi culegerilor anterioare, era deci edificat şi în măsură să constate: «Avem foarte puţine culegeri de folclor basarabean. În timpul stăpânirii ruseşti n-a existat printre intelectualii români din această provincie nici o societate cu preocupări folclorice sau etnografice. Cel ce ar încerca să urmărească răspândirea unor motive folclorice pe întreg teritoriul locuit de români va întâmpina, pentru regiunea dintre Prut şi Nistru, un mare gol, tocmai din lipsa, aproape totală a studiilor şi culegerilor româneşti de folclor». Constatase o carenţă de fond a «cercetărilor» anterioare: absenţa unui cadru instituţionalizat. De la semnalizare la acţiune avea să treacă doar un an. Cel care era bine informat despre activitatea Institutului Social Român de la Bucureşti s-a numărat între acei câţiva intelectuali de marcă din Basarabia care au dorit şi au depus stăruinţe pentru înfiinţarea unei astfel de structuri moderne de cercetare. La 18 noiembrie 1934 a fost inaugurat la Chişinău Institutul Social Român din Basarabia, la importantul eveniment participând şi profesorul Dimitrie Gusti. Va funcţiona, timp de patru ani şi trei luni, ca institut particular, susţinut din cotizaţiile membrilor săi şi din diferitele subvenţi ale instituţiior de stat, cel mai mare sprijin, moral şi material, primindu-l din partea Fundaţiei Culturale Regale «Principele Carol», condusă de D. Gusti. După ce în anul 1938 s-a votat legea Serviciului social, Institutul Social Român din Basarabia s-a încadrat în Institutul Social şi a devenit institut de stat sub noua titulatură: Institutul de Cercetări Sociale al României — Regionala Chişinău, al cărui preşedinte de onoare a fost Carol al II-lea, preşedinte activ fiind Pan Halippa, iar secretar general Petre V. Ştefănucă. Institutul a avut 16 secţii, cea sociologică fiind inaugurată la 8 decembrie 1934. Linia doctrinară a institutului a avut rădăcini în ideile unor precursori: «când ne-am constituit în institut de cercetări sociale — avea să scrie Pan Halippa — ne-am propus să urmărim gândul dlui profesor D. Gusti. Şi întemeietorul doctrinei, şi noi, de altfel, mergem pe drumul pe care ni l-au indicat marii noştri înaintaşi: V. Alecsandri, Al. Russo, M. Eminescu, B. P. Hasdeu şi curentele culturale şi literare sămănătorismul şi poporanismul. În plus, am socotit de datoria noastră să cunoaştem realităţile sociale, fără nici o încadrare în doctrina vreunui partid»[6]. Tot Pan Halippa s-a referit, în acelaşi loc, la obiectivul cercetării institutului, în primul rând satul românesc: «Satul era privit ca un izvor nesecat al energiilor româneşti, şi temelia pentru întregul naţionalism românesc:; «românismul trăieşte din plin, mai ales la sate, cari n-au fost atinse de cultura acelora cari au stăpânit-o mai bine de o sută de ani». Prin metoda de observaţie directă, cercetătorii institutului au oferit o nouă imagine a satului, una nepoetizată, noua metodă fiind incompatibilă cu prezentarea edulcorată a vieţii satului: «Satul patriarhal din literatura sămănătoristă dinainte de război apare — scria P. V. Ştefănucă — prin cercetările monografice ce se fac la sate, în puncte din ce în ce mai dese din cuprinsul Ţării, în adevărata lui viaţă de obiceiuri şi datine, de virtuţi şi de scăderi, de întuneric şi lumină»[7].

Secţia sociologică a institutului a organizat, în lunile ianuarie—februarie 1935, un ciclu de cinci conferinţe care au avut menirea de a discuta

principiile monografiei sociologice. Semnificativ este că două dintre ele le-a făcut P. V. Ştefănucă: «Monografia sociologică şi cunoaşterea vieţii satului românesc» şi «Problema cadrelor şi manifestărilor în sistemul sociologic al profesorului D. Gusti». La doi ani după aceea, P. V. Ştefănucă anunţa ce doreşte să înfăptuiască institutul: o bibliotecă sociologică, o bibliografie a studiilor etnografice, folclorice, istorice şi sociologice asupra Basarabiei, o arhivă de materiale sociologice rezultate din anchetele directe, anchete sociologice în regiunile cu populaţie mixtă, cunoaşterea satelor şi oraşelor prin metoda monografiei sociologice, un muzeu sociologic al Basarabiei, conceput ca «o şcoală vie de cunoaştere a neamului», o expoziţie permanentă de fotografii care să reflecte viaţa satului în variile ei manifestări, prezentarea rezultatelor cercetărilor monografice în conferinţe publice[8].

Deşi din ceea ce am reprodus până acum se conturează accentul principal pus pe cercetarea monografică a satului, P. V. Ştefănucă avea să precizeze că mişcarea monografică basarabeană ca «mişcare etnică naţională în primul rând», realizează dărâmarea barierelor dintre sat şi oraş, relevă sufletul naţional în unitatea sa: «să stai faţă în faţă cu viaţa de virtuţi a sătenilor noştri, înseamnă a te întoarce acasă însufleţit de adevărata dragoste de ţară şi de ţărani care ne ţin cu pâine»[9]. Să amintim că institutul îşi propusese şi elaborarea monografiei Chişinăului cu prilejul serbării jubiliare a 500 de ani de existenţă a oraşului. Va fi fost întocmită această lucrare?

Cercetările monografice — întreprinse în localităţi ca Iurceni, judeţul Lăpuşna, august 1935; Nişcani, acelaşi judeţ, august 1936; Copanca, judeţul Tighina, august 1937 şi Popeştii de Sus, judeţul Soroca, iulie—august 1938 — au avut ca ţel resurecţia culturală şi economică a acestor localităţi.

Metodologia de cercetare este aceea a Şcolii sociologice de la Bucureşti. Astfel, la Nişcani, echipa studiază cadrele (cosmologic, biologic, istoric, psihologic) şi manifestările (spirituale, economice, juridice, politice-administrative).

In chiar anul 1936, când s-a desfăşurat prima campanie monografică a institutului de la Chişinău, Octavian Neamţu observa că lucrările acestuia urmează de aproape cuceririle ştiinţifice ale şcolii monografiilor sociologice şi confirmă valabilitatea metodei lui Gusti: «Lucrările Institutului Social din Basarabia, care a cercetat comuna Iurceni din judeţul Lăpuşna, au adus adeverirea aşteptată că metoda Prof. D. Gusti este vie, fecundă, dând rezultate şi atunci când e folosită de cei care iau cunoştinţă de ea pe altă cale decât aceea a participării la companiile în cari metoda s-a format»[10].

Sigur că nu toate cercetările lui Ştefănucă sunt rodul unei metodologii foarte riguroase. Este cazul primului său studiu, altfel atât de interesant, de amplu şi de inedit, *Folclor din judeţul Lăpuşna* (1933), în care recunoaşte că n-a alcătuit în prealabil un chestionar, ci a notat totul când observa «că se produce, în mod spontan, vreo manifestare folclorică a acelora cu care convieţuiam». O dată cu încadrarea sa în campaniile monografice, latura metodică dobândeşte la el o tot mai mare aplicare şi se vădeşte în precizia notaţiei, în lărgirea câmpului de investigaţie, atenţia sa fiind reţinută de o întreagă paletă de fenomene, multe depăşind sfera creaţiei artistice. Acestea îl preocupă în toată diversitatea lor, de la folclorul obiceiurilor până la cântece bătrâneşti, doine, satire, glume, strigături, ghicitori, jocuri de copii, poveşti şi legende, superstiţii şi credinţe. Incadrează folclorul în viaţa socială a satului acordând spaţiul larg prezentării istoriei localităţilor, locuinţei, tipului uman, portului, vieţii morale, graiului şi consideraţiilor privind viaţa formelor poetice ale foclorului. Adesea consemnează aspecte din viaţa satului care intră în sfera de interes a sociologiei. Intr-o localitate din judeţul Soroca face notaţii privind

pulverizarea proprietății agricole, alimentația, lăcomia stăpânirii de pământ.

Cu Ștefănucă, notarea basmelor depășește nivelul amatoristic al unor culegători ca V. Moisescu și chiar S. T. Kirileanu. Ștefănucă împărtășește opinia lui B. P. Hasdeu că basmele trebuie cercetate «în primul rând pe terenul lor originar și național, unde au dobândit acea formă particulară ce le deosebește de fenomenele analoage la alte popoare învecinate sau îndepărtate, înrudite sau străine»[11]. Întâlnim la culegătorul de basme P. Ștefănucă procedee care aveau să fie aplicate mai târziu. Aflat la Iurceni, nu transcrie doar basme și este interesat, totodată, de împrejurările sociale și spirituale în care se manifestă fenomenul povestitului, de repertoriul satului și de povestitori, de transmiterea basmelor de la o localitate la alta, de la un informator la altul, de penetrarea poveștilor dinspre alte localități, de împrejurările în care se povestește, de sursa fabulosului în poveștile populare (familială, extrafamilială), de modul cum se reflectă personalitatea povestitorilor în conștiința receptorilor. Iată deci o serie de aspecte ale unei cercetări moderne. Între ele trebuie amintit și procedeul de a culege același basm, *Ion Făt-Frumos, finul lui Dumnezeu,* de la doi membri ai unei familii, Toader și Simion Tâmbure, tatăl și fiul, prilej de a face observații demne de a fi reținute cu privire la profilul doi povestitori. Tipărirea celor două variante în coloană dublă este și ea extrem de sugestivă și modernă. Altă categorie de observații făcute de culegător privește circulația motivelor, Ștefănucă descoperind basme ale lui Ion Creangă «în câte două și trei variante» în spațiul basarabean, variante nesemnalate de Ovidiu Bârlea în studiul său *Poveștile lui Creangă.*

Alte categorii ale prozei în notarea cărora P. Ștefănucă are merit deosebit sunt scurta relatare realistă și scrisorile. Prima categorie amintește de acele mărturii pe care le solicită Ov. Densusianu, în demersul său înnoitor de a surprinde manifestările sufletești ale poporului nu doar în creațiile tradiționale. Țăranul — în concepția lui Ov. Densusianu — era chemat să-și expună părerile «asupra diferitelor împrejurări în care trăiește, tot ce crede el despre actualitate». Este ușor de înțeles insistența etnografului Ștefănucă asupra unor astfel de documente (scrisorile), care nu sunt doar expresii ale dorului de părinți, de iubită, de sat, de neamuri de prieteni, ci adesea documente dramatice, ostașii din Basarabia fiind chemați să lupte pentru o cauză care nu era a neamului lor, mai mult chiar, să lupte împotriva fraților lor români. «Câți dintre ei, scrie P. Ștefănucă, nu vor fi trăit drama sufletească a lui Apostol Bologa din *Pădurea spânzuraților* a romancierului Liviu Rebreanu atunci când știau că în tranșeele din fața lor se ascund soldați de același neam, asupra cărora sunt îndemnați să tragă!» In drum spre front, un basarabean schimbă replici cu un prizonier din Bucovina constatând cu stupoare că vorbesc aceeași limbă: «Da de unde știi tu moldovenește, măi, că esti astriac? Dar el a zis: — Și eu sunt moldovean ca și tine, că sunt moldoveni și în Astria. Sunt din Bucovina și te știu că ești moldovan din Basarabia, că aiurea moldoveni în Rusia nu-s». O istorie tragică a făcut ca moldovenii să fie și în Rusia și mai departe. Insistența lui P. Ștefănucă pe astfel de documente, documente ale consolidării conștiinței naționale, răspundea, din punct de vedere metodologic, preceptelor gustiene în cercetarea problemei «războiul și satul», la a cărei elucidare, spunea P. Ștefănucă, «scrisorile de război formează, poate, materialul cel mai autentic și cel mai valoros». Numai dintr-o singură cercetare monografică, condusă de prof. D. Gusti, în anul 1931, P. Ștefănucă adunase însemnări, scrisori de pe front, amintiri și fotografii care «cu greu ar putea încăpea într-un volum de 200—300 pagini» (spunea el însuși). A dorit, totodată, adunând asemenea documente[12], să sublinieze că și ostașii din Moldova dintre Prut și Nistru au luptat pentru înfăptuirea Marii Uniri.

Modernitatea demersului științific al lui P. V. Ștefănucă se constată

și în studierea obiceiurilor și riturilor, concludent în această privință fiind studiul său *Rites magiques pour provoquer et arreter la pluie, a Popeștii de Sus (Departament de Soroca-Bessarabie*[13]), în care cu o remarcabilă minuție, cu o deplină cunoaștere a fenomenului prezintă procesiunea la câmp cu sfintele imagini. Studiului riguros i se alătură fotografii, iar textul lamentației la îngroparea păpușii este însoțit de melodie. Rămânând în aceeași zonă, să consemnăm și studiul *Ion Cocul, zodierul și vraciul din Iurceni,* despre un personaj însolit care «de ani de zile se muncește să cunoască legătura tainică dintre mersul constelațiilor și soarta oamenilor din Iurceni»[14].

Alte componente ale cercetărilor întreprinse de P. V. Ștefănucă vin să contureze o personalitate cu o largă deschidere asupra fenomenului popular. Se știe mai puțin că el a înregistrat pe cilindri de fonograf, pentru Arhiva Societății Compozitorilor Români, 70 de melodii populare din Ialoveni și Iurceni (jud. Lăpușna), Talmaz (jud. Tighina) și Purcari (jud. Cetatea Albă), că a fost atent la starea muzicii populare[15] și la difuzarea ei prin mijloacele de comunicare în masă, că a observat anumite aspecte ale artei populare[16].

Petre V. Ștefănucă a fost figura proeminentă a cercetărilor monografice din Basarabia primei jumătăți a secolului curent, un etnograf care a cheltuit o mare energie, care s-a consumat, cu reală generozitate, în ample cercetări. A condus, în partea a doua a lunii august, campania monografică din Iurceni (1935), a fost șeful echipei care a efectuat cercetări monografice la Nișcani (1936), a făcut parte din colegiul redacțional al «Buletinului Institutului Social Român din Basarabia» (al cărui prim tom, din 1937, este consacrat cercetărilor monografice de la Nișcani, al doilea, din 1938, conținând studiile ce au rezultat din cercetarea monografică de la Copanca), a colaborat activ la «Viața Basarabiei» (a și făcut parte din colegiul ei redacțional), a fost redactor al publicației «Cuvânt moldovenesc». Neobositului publicist i se datorează, între altele, popularizarea, în revistele de specialitate din Basarabia, a mișcării etnografice și folclorice românești, recenzarea unor studii de D. Șandru, G. T. Niculescu Varone, a publicațiilor «Anuarul de folclor», «Sociologia românească», a activității Institutului Social Banat-Crișana.

Petre V. Ștefănucă n-a fost doar o promisiune, o speranță, a fost, în ciuda tinereții sale («La valeur n'attend pas le nombre des années», spusese Corneille), o personalitate distinctă care s-a definit prin studiile pe care a apucat să le dea la lumină, puține față de ceea ce realizase efectiv, a fost o personalitate ale cărei calități, fără îndoială, aveau să se reliefeze și mai pregnant. Studiile tipărite erau certe garanții pentru dezvoltarea sa în viitor, care l-au impus prin rigoarea lor, prin fundamentarea lor științifică, prin sobrietate și seriozitate. A fost o conștiință, prin opera sa satul românesc din Basarabia cunoscându-și mai bine «sufletul, nevoile și aspirațiile». Seriozitatea și sobrietatea sa s-au relevat și prin faptul că în studiile sale a tratat cu respect folclorul altor etnii. O spusese încă din primul său studiu: «În Basarabia, în unele părți, moldovenii au raporturi întinse și chiar conviețuiesc în același sat cu ucraineni, bulgari, găgăuzi, nemți, ruși și alte neamuri. În aceste regiuni trecerile din ceea ce este folclorul unui neam la acela al altui neam sunt inerente și cercetările viitoare trebuie urmărite și din acest punct de vedere»[17]. Să adăugăm precizarea făcută încă de la înființarea Institutului Social Român din Basarabia, și anume că acesta nu avea în vedere «nici o încadrare în doctrina vreunui partid». În ceea ce-l privește direct pe P. Ștefănucă, profesorul Ștefan Ciobanu a depus mărturie — într-o evocare scrisă — că distinsul etnograf «n-a făcut niciodată nici un fel de politică». Împotriva probelor amintite, acest clasic cercetător al culturii românilor dintre Prut și Nistru avea să cadă victimă forței brutale, terorii totalitare staliniste de deznaționalizare a etniei românești basarabene. Surprins de

tragicele evenimente la Chişinău, nu-şi părăseşte oraşul: nu putea să plece cu un copil bolnav, nu-şi văzuse părinţii bătrâni din Ialoveni, care în curând vor fi deportaţi în Siberia, îl ţineau pe loc studiile depozitate la Institut. În bătălia ce au dat-o intelectualii patrioţi pentru păstrarea alfabetului latin şi a limbii strămoşeşti, P. Ştefănucă «a luptat, mărturiseşte soţia sa, cu o înverşunare şi cu un curaj fără precedent, arătând cu argumente ştiinţifice şi de folclor că numai limba română este adevărată a locuitorilor din Basarabia»[18]. Cu câteva zile înainte de 28 iunie 1940, cel ce avea ochi scânteietori de mazil» şi purta «în sufletul său mândria mazililor din Moldova veche şi vraja poeziei vieţii româneşti», i se înfăţişa profesorului Ştefan Ciobanu animat de dorinţa de a-şi relua cercetările: «Cu ardoarea unui vrăjit îmi vorbea despre planurile lui de a se coborî din nou în satele româneşti din Basarabia». Arestat la 9 octombrie 1940 şi anchetat timp de şase luni, ultima dată de un tribunal revoluţionar excepţional, i se aduc învinuiri imaginare: că este agent al românismului, al imperialismului, că este fascist, antisemit. A respins cu argumente şi cu dârzenie acuzaţiile aberante. Este totuşi condamnat la moarte prin împuşcare şi i se confiscă toate cercetările ştiinţifice. S-a revenit în urma unei cereri de graţiere, comutându-i-se pedeapsa cu moartea în zece ani de temniţă grea. A murit curând, în 1941, într-un lagăr din regiunea Kuibâşev.

Decenii de-a rândul, s-a aşternut tăcere asupra unui savant şi asupra operei sale. Rarele referiri la el, în folcloristica moldovenească, se făceau cu infinite precauţii legându-se de numele său epitete infamante, minimalizatoare: că a editat *nediferenţiat* folclorul, că a fost obiectivist, că a avut convingeri burgheze, că a cules şi tipărit creaţii folcloristice cu iz naţionalist, că n-a luat atitudine faţă de elementele necaracteristice, din creaţiile populare, că a vădit aplecare spre creaţiile arhaice ş.a.m.d.

Iată însă că doi distinşi folclorişti din Chişinău, Andrei Hâncu şi Grigore Botezatu, se pronunţă foarte decis şi cu autoritatea ce le-o dă îndelungata lor activitate, pentru grabnica reabilitare a savantului Petre Ştefănucă, pentru editarea integrală a operei sale, o operă de prim rang a folcloristicii moldoveneşti. Această ediţie va fi un act cultural şi reparatoriu totodată, menit să repună în circulaţie opera unui savant, a unui clasic al folcloristicii moldoveneşti. Au profundă dreptate cei doi folclorişti spunând că a păstra încă tăcere asupra operei şi numelui «acestui martir este o ruşine şi o probă de laşitate».

Note

[1] Ion Muşlea, *Academia Română şi folclorul*, în Anuarul Arhivei de folclor, Cluj, I, 1932, p. 6.

[2] *Anuarul Arhivei de folclor*, II, 1933, p. 89—180.

[3] Tipărită în *Viaţa Basarabiei*, Chişinău, an. I, nr. 7, iulie 1932, p. 33—34.

[4] Aici a mai tipărit studiile: *Cercetări folclorice în Valea Nistrului de Jos*, IV, 1937, p. 31—227; O familie de povestitor, din Iurceni (Basarabia), VI, 1942, p. 77—100.

[5] A tipărit-o în *Anuarul Arhivei de folclor*, III, 1935, p. 177—188.

[6] *Institutul Social din Basarabia. După trei ani de activitate*, în Buletinul Institutului Social Român din Basarabia, I, 1937, p. V—VIII.

[7] *Sociologie românească, II, nr. 4, aprilie 1937*, recenzie, în Buletinul Institutului Social Român din Basarabia, tom. I, 1937.

[8] *Ce-şi propune să realizeze Institutul Social Român din Basarabia*, în Buletinul Institutului Social Român din Basarabia, tom. I, 1937, p. 400—403.

[9] *Institutul Social Român la Popeştii de Sus, judeţul Soroca*, în Viaţa Basarabiei, VII, 11 noiembrie 1938, p. 61—62.

[10] *Institutele sociale regionale*, în Sociologie românească, I, nr. 1, ianuarie 1936, p. 34.

[11] *O familie de povestitori din Iurceni (Basarabia)*, în Anuarul Arhivei de folclor, VI, 1942, p. 77.

[12] Documentele acestea le-a valorificat în articolele: *Din graiul războiului şi revoluţiei într-un sat din Basarabia*, în Viaţa Basarabiei, I, nr. 7, iulie 1932; p. 33—34; *Scrisori din război*, în Viaţa Basarabiei, I, nr. 9, septembrie 1932, p. 59—61; *Scrisori din război. Cadrul psihologic. Arhiva monografică*, în Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială, X, 1—4, 1932, p. 183—190; *Amintiri din războiul mondial (adunate de la sol-*

dații moldoveni din comuna Cornova Orhei), Chișinău, 1938, 15 p.; *Românii din Basarabia în războiul ruso-japonez din 1904*, în Viața Basarabiei, VII, nr. 6—7, p. 83—88.

[13] A apărut în Arhives pour la Science et la Réforme Sociale, XVI-e année, 1943, nr. 1—4, p. 283—298.

[14] A apărut în Sociologie românească, I, nr. 10, octombrie 1936.

[15] *Cântece și literatură românească la radio Tiraspol*, în Viața Basarabiei, VII, nr. 1—2, ianuarie—februarie1938, p. 118—119; *Muzica populară basarabeană*, în Viața Basarabiei, VII, nr. 2—3, februarie—martie 1939, p. 184—185; *Hora în regianea Iurcenilor*, în Sociologie românească, III, nr. 10—12, octombrie—decembrie, 1938, p. 534—537.

[16] *Covoarele vechi basarabene*, în Viața Basarabiei, VIII, nr. 11—12, 1939, p. 133—135.

[17] *Folclor din județul Lăpușna*, în Anuarul Arhivei de folclor, II, 1933.

[18] Apud *Les Roumains Orientaux, Românii din Răsărit*. Sous la rédaction de Paul H. Stahl, Paris, 1990, p. 102—103.

ION MOANȚĂ

TUDOR PAMFILE DESPRE SĂRBĂTORILE POPORULUI ROMÂN

M-am oprit asupra acestei teme din două motive: a. grație invitației colegilor de la Institutul de Etnografie și Folclor din Chișinău pentru a participa la prezenta comemorare, b. întrucât m-am ocupat cu tipologizarea poeziei sărbătorilor de iarnă, am găsit în lucrările lui Tudor Pamfile materiale folclorice bogate, deosebit de interesante, dar prea puțin scoase la lumină.

Este știut că el este un urmaș fidel al lui S. Fl. Marian, a cărui operă a dorit s-o completeze și să o rotunjească în ceea ce privește ciclul sărbătorilor calendaristice. Și-a început ucenicia de etnograf prin a-i fi «corespondent», căci la 11 iulie 1904, Părintele S. Fl. Marian îi solicita să-i adune «toate datinile, credințele și legendele privitoare la toate sărbătorile bisericești și păgânești, începând din ajunul Duminicii mari sau Rusalii și până la Pinteleiu călătoriul 27 iulie» — trebuindu-i pentru tomul al IV-lea al Sărbătorilor la români — după cum avea să noteze în succinta sa prefață Tudor Pamfile, în 1909, la studiul etnografic Sărbătorile de vară la români[1].

Din această sumară mărturisire, demnă de reținut este tendința spre exhaustiv a cuprinderii domeniului cercetat pe care i-o cerea Părintele Marian, adică «toate datinile, credințele și legendele privitoare la toate sărbătorile...» ce va fi respectată și de Tudor Pamfile de-a lungul celor trei volume ale sale.

Dar moartea neașteptată a «iubitului dascăl», după cum ne împărtășește Tudor Pamfile, considerându-l «cel mai harnic și mai priceput cercetător al sufletului românesc»[2] îl va determina să-i continue opera, recunoscându-și cu demnitate modestia față de predecesor: «N-aș îndrăzni să spun că prezenta lucrare înlocuiește pe cea făgăduită de răposatul academician; întocmită însă în același cadru, din aceleași izvoare...»[3].

Iată deci s-ar putea stabili începutul preocupărilor lui Tudor Pamfile pentru studiul sărbătorilor de vară în 1904 și s-ar încheia în 1913, o dată cu apariția celui de al treilea volum al ciclului sărbătorilor la români — «Crăciunul»[4].

Astfel, între cele 43 volume și peste 260 articole, studii și culegeri folclorice, câte cuprinde bibliografia[5] harnicului cercetător al etnografiei și folclorului, trei tomuri sunt dedicate sărbătorilor calendaristice[6], însumând peste 708 p. față de 942 p. închinate aceleiași teme de S. Fl. Marian. Dar, trebuie să recunoaștem că valoarea contribuției lui Tudor Pamfile nu constă în numărul de pagini, ci în materialul propriu-zis pe care

© I. Moanță, 1995

l-a adunat şi ordonat, l-a publicat salvându-l de la uitare şi pierderea oricărei posibilităţi de a mai fi reconstituit, lăsându-ne o adevărată arhivă a spiritualităţii neamului pentru a fi studiată şi pusă în valoare. De altfel, folcloristul Ovidiu Bârlea consideră pe bun temei: «Contribuţia masivă a lui Pamfile stă în monografiile etnografice de cuprins variat»[7], apoi în studiul cel mai amplu care i-a fost dedicat de Valeriu Ciobanu, se afirmă cu îndreptăţire: «Sărbătorile la români sunt o galerie a tot ceea ce a putut da imaginaţia populară în umanizarea şi folosirea în scopuri practice (după credinţele sale) a sfinţilor şi a zilelor de răgaz. În acest sens, studiile privitoare la ele rămân preţioase ca document de psihologie socială din trecut, folositor istoricului, etnografului, lingvistului şi mai ales literatului»[8].

În studiile sale, Tudor Pamfile se va dovedi: a. un bun cunoscător al datinilor şi tradiţiilor din comuna sa natală Ţepu, b. un neobosit culegător şi corespondent cu cei mai destoinici folclorişti — învăţători şi preoţi — din perioada respectivă, c. un profund studios al lucrărilor din domeniul cercetat — volume şi periodice — apărute până la el.

a. În argumentarea primului punct aducem mărturisirile unor oameni de seamă care l-au cunoscut, preţuit şi încurajat în nobila-i muncă. Astfel, Ion Bianu, profund marcat de regret pentru prematura-i dispariţie, consemna în 1928:

«Cu o intuiţie rară Pamfile a înţeles şi a pătruns adâncul sufletului nepreţăcut al ţăranului român şi-a căutat să-i adune manifestările şi să le grupeze în mod sistematic după aplicările lor în deosebite stări sufleteşti şi la deosebite credinţe păstrate în adâncurile veacurilor, trecute prin cele mai infime cute sufleteşti»[9].

Dintr-o cu totul altă perspectivă îi proiectează Mihail Sadoveanu pasiunea pentru înţelegerea creaţiilor neamului:

«Avea în sufletul lui dragostea neţărmurită de pământul bătrânesc, avea în el cuminţenia şi suferinţa şirurilor de «neamuri», avea în ochi melancolia peisajului moldovenesc, în urechi murmurul zăvoaielor Siretului. Se ridicase iubind pământul şi limba strămoşilor». Sadoveanu îl consideră că «a rămas răzăş din cap până-n picioare», cu toate că a fost de formaţie ofiţer de cavalerie, şi continuă subliniind cu fineţe observaţia: «Întorcându-se spre trecut şi spre ai lui cu statornică şi fără prihană iubire, a strâns tot ce se lega de sufletul, de credinţa, de eresurile, de suferinţele şi bucuriile aşezărilor din locul lui de naştere»[10].

Nicolae Iorga, cunoscându-i originea, îi subliniază tăria de caracter: «Sufletul lui de răzăş ca şi atmosfera de ţară l-au legat pe viaţă de comorile ţăranului român, pe care cu o nesfârşită râvnă le-a scos la lumină»[11].

Cuvinte elogioase, dar pătrunse de adevăr, demne de a deschide perspective şi căi în studierea operei lui Tudor Pamfile, au fost exprimate cu deplin temei şi de alţi cărturari — dar ne este teamă să-i mai citäm — forţând cadrele timpului — de aceea vom spicui numai câteva aprecieri semnate de: Simion Mehedinţi — «El era menit a fi protagonistul folclorului român şi fusese destinat a împlini o muncă de însemnătate istorică»[12]; Artur Gorovei — «Înzestrat cu o putere de muncă neobişnuită, Tudor Pamfile a scris mult, şi a dat la iveală o comoară nepreţuită de cunoştinţe despre sufletul poporului nostru, care poate că ar fi rămas pe veci pierdută, dacă nu ar fi răscolit el toate ungherele ţării ca s-o descopere»[13]. Apostol Culea — «Nu se poate face un pas în cercetările de folclor fără consultarea lui Pamfilie, şi nici etnografia românească fără materialul lăsat de el la îndemâna iubitorilor acestei ştiinţe»[14]. Perspectiva deschiderii operei lui Pamfile către viitorime, atunci când va căpăta şi mai multă pondere prin tezaurul arhivar la începutul secolului al XX-lea, este surprinsă de istoricul şi cercetătorul literaturii populare Ovidiu Papadima: «El a făcut o admirabilă operă de folclorist culegător şi sistema-

tizator, lăsând viitorimii sarcina de a interpreta întreaga viață atât de diversă a mitologiei noastre»[15].

b. Între numeroșii corespondenți care i-au «comunicat» informații sau, după cum notează Pamfile, «credințe și datini comunicate de...» se remarcă personalități bine cunoscute ale acelei epoci: T. Bălășel (Vâlcea), I. C. Beldie (Covurlui), D. Dan (Bucovina), N. I. Dumitrașcu (Dolj, Romanați), G. Fira (Vâlcea), D. Furtună (Botoșani), M. Lupescu (Tutova), Al. Moisei (Neamț), I. N. Popescu (Vâlcea), Dobre Ștefănescu (Ialomița), Șt. St. Tuțescu (Dolj), P. Ugliș (Banat), I. O. Zugravu (Covurlui), având astfel și o dispersie zonală a locurilor acoperite de culegeri etnografice și folclorice de cel mai mare interes. Să alăturăm și bogata informație susținută de operele, studiile și monografiile folclorice studiate, precum și cele semnate de Z. C. Arbore (Basarabia în sec. XIX), I. C. Bibicescu, Damaschin Bojinca, D. Dan, Candrea—Densusianu—Speranția (Graiul nostru), Frâncu—Candrea, B. P. Hasdeu, P. Ispirescu, Sim. Mangiuca, S. Fl. Marian, D. C. Olănescu, M. Pompiliu, P. Papahagi, N. Păsculescu, G. I. Pitiș, C. Rădulescu-Codin, D. Mihalache, L. Șeineanu, G. Dem. Teodorescu, Gr. Tocilescu, E. Voronca și I. Zanne.

Dacă mai adăugăm și revistele excerptate: *Arhiva istorică română, Albina, Buciumul român, Ion Creangă, Familia, Șezătoarea, Tinerimea română*, avem imaginea aproape completă a surselor de informare, folosite cu pricepere și bun gust de către Tudor Pamfile în argumentarea lucrărilor sale încă nedepășite.

Dar cum este sistematizat acest bogat material etnografic și folcloric cules la începutul veacului al XX-lea?

În primul volum al lui Pamfile din seria monografiilor sărbătorilor, deci al IV-lea după volumele lui S. Fl. Marian, intitulat *Sărbătorile de vară la români*, București, 1910, se derulează cele mai păzite sărbători de popor, din luna iunie, începând cu a 9-a joi de după Paști, și până la Pintilie călătorul. Urmărindu-le în ordine cronologică, Tudor Pamfile, le definește pe baza datelor culese, terminologia populară, cu vădită aplecare spre arhaizare și regionalisme, dar cu acurateță în mulțimea variantelor cunoscute: stabilește coordonatele temporale și sociale între care se desfășoară; citează practicile — până la cele mai mărunte —, credințele, superstițiile, ce le însoțesc, răsfrângerile benefice ori nefaste asupra oamenilor, casei, culturilor și animalelor, fără a le încuraja sau combate. El are poziția omului de știință și nu a îndrumătorului cultural, de a consemna cu exactitate fenomenele și faptele supuse observației, și mai puțin de comentator, neîmpărtășind nici o poziție partizană ori de negare a acestora. De aici s-a tras concluzia că lucrările sunt dominate de factologie și mai puțin de analiză. Însă poziția obiectivă a autorului, rezultată din lucrările sale, concordă cu opinia teoretică pe care și-a expus-o în finalul celui de al treilea volum «Crăciunul».

Alcătuind o adevărată fișă analitică a sărbătorii — cu tot ceea ce cunoștea din cele trei surse: teren, lucrări publicate și informații comunicate —, etnograful urmărește dispersia zonală nu numai a terminologiei, dar și a desfășurării obiceiurilor și datinilor, integrând orice diferență semnalată de la o zonă la alta. Aglomerarea de date nu este obositoare, ci incitantă, ea te poartă cu ușurință, într-un limbaj cuceritor, neabuziv regional, dintr-o parte la alta a țării, și chiar peste hotare, îndeosebi la aromâni și meglenoromâni. Cu tact, și fără disonanță, sunt reliefate sărbătorile «păgânești» și cele religioase, calchierile și infiltrațiile reciproce, dar și opozițiile ce se manifestă adeseori. Dar aceasta prin ele însele și nu printr-o dezvoltare teoretică. Insistă uneori cu fapte, alteori explicitează sau găsește acoperire unor interdicții pentru a se consacra muncii la anumite zile — neconsiderând a fi lene, ci de a se ține petreceri și sărbători.

Prin indicii şi glosarele de la finele fiecărui volum — ce facilitează consultarea bibliografică, dar mai ales prin rotunjimea documentaţiei şi a expunerii fiecărei «micromonografii» de sărbători — deci toate cele trei monografii tematice se compun din succesiunea cronologică de «micromonografii» de datine — se potenţează caracterul ştiinţific şi de mare utilitate a acestor volume.

Pentru argumentarea practicii etnografice, Pamfile, ca un documentat folclorist, citează legende, colinde, cântece, oraţii, descântece, proverbe — orice formă de literatură orală. Relevantă este chiar o succintă enumerare a unor asemenea sărbători, spre exemplu a celor din timpul verii: Cele 9 joi, Moşii de vară, Dumineca Mare, Sărbătoarea Rusaliilor, Sânzâienele, Sf. Petru şi Pavel, Sf. Cosma şi Damian, Sf. Ilie, Sf. Pantelimon. Desigur că sunt multe sărbători mărunte, pe care autorul nu le eludează, acordându-le pagini în funcţie de însemnătatea lor. Unele sunt atât de dezvoltate, precum Rusaliile (57 p.) şi Sânzâienile (27 p.), încât oferă numeroase şi variate informaţii de tip etnologic, folcloristic, lingvistic şi sociologic. Meticulozitatea şi tendinţa spre cuprindere exhaustivă se îmbină armonios cu o riguroasă ordonare interioară a materialelor, ele suprapunându-se în cercuri concentrice ce se subsumează de la apropiat spre exterior. Iată capitolul al IV-lea — Sărbătoarea Rusaliilor[16], având următoarea stratificare: A. Zânele, Rusaliile, Ielele, (alte numiri); Zânele la macedoromâni, Povestiri; B. Paza zilei; C. Vrăji şi descântece (10 texte reproduse şi altele citate în context); D. Căluşarii informaţii istorice, conducătorul, cetaşii — privind rolul, funcţia, îmbrăcămintea, repartiţia pe zone, jocurile — repertoriu şi descriere), desfăşurarea jocului etc. Dar să trecem şi la celelalte volume cu aceeaşi dorinţă de a sublinia ce îi este specific şi definitoriu autorului comemorat. Urmează firesc Sărbătorile de toamnă şi Postul Crăciunului, începând cu prima zi a lunii august (marcată de datina populară «Ziua Macaveilor» şi sărbătoarea religioasă «Închinarea» sau «Scoaterea sfintei cruci») şi se încheie cu 20 decembrie — Ignatul). Este perioada anului dominată de multe datine mărunte, cărora li se acordă puţin spaţiu, dar între ele cele mai însemnate sărbători se remarcă a fi: Sântă-Măriile, Ziua crucii, Sân Medru şi Sf. Dumitru. Sfinţii arhangheli Mihail şi Gavriil, sf. Neculai şi Sf. Spiridon. Pe lângă practicile, datinile şi credinţele păstrate în popor legate de aceste sărbători, sunt redate şi multe legende, tradiţii şi texte folclorice — îndeosebi descântece şi colinde.

Cum este şi firesc, perioada cea mai însemnată pentru viaţa săteanului, bogată în sărbători şi semnificaţii direct legate de sfârşitul şi începutul unui nou ciclu calendaristic, este cea a Crăciunului, căreia Pamfile i-a dedicat un întreg volum de 250 p.

Fiind un studiu monografic, el se diferenţiază ca structură de cele două anterioare prin faptul că cele 7 zile devin obiectul unei prezentări analitice detaliate, înglobând tot ceea ce se petrece în familia ţăranului român în acest timp. Pornindu-se de la răsfrângerea sărbătorii în sufletul copiilor, tinerilor, fetelor, maturilor şi bătrânilor, adică aşteptarea înfrigurată, motivată de etica populară prin reţinerile şi interdicţiile din Postul Crăciunului, şi până la manifestările folclorice ample, ce se derulează, se subsumează datele celei mai complexe fişe etnofolclorice, nemaiîntâlnită în nici o altă lucrare a lui Pamfile.

Sunt consemnate cu amănunţime dorinţele fiecărei categorii de vârstă — manifestările şi preocupările din ajunul şi până la finele sărbătorii —, gospodinele pregătesc în preajma Crăciunului turtele şi colacii, covrigii şi darurile pentru colindători (cuprind terminologia, descrierea, desene şi schiţe); — copiii, în noaptea Moş Ajunului, merg de colindă cu ajunul, bună-dimineaţa, colindeţele (texte şi datini din multe zone ale ţării);

– băieţii şi cântăreţii de la biserică, în ziua Ajunului, merg, în unele

părți, cu icoana; urmează sfințirea mesei de ajun. Nu sunt omise nici datinile mărunte din ajun, ce se cumulează ca într-un mozaic cu zeci de fețe — trecându-se de la vizele dorite cu holde bogate de către cei maturi la cele de grabnică măritare a fetelor, de la practicile gospodinelor pentru înavuțirea gospodăriei la cele ale taților pentru a îndrăgi copiii lor muncile câmpului, se enumeră făcăturile de apărare împotriva bolilor și relelor la animale, holde și gospodăria țărănească. Tot felul de practici și credințe care vizează mai mult sau mai puțin diferite forme de magie simpatetică ori prin contagiune se reintegrau, în naivitatea și sinceritatea lor fără seamăn, de către femeile acelei epoci. Un exemplu, dintr-o mie. În ziua de Crăciun pe marginea mesei, din dreapta, se pune coasa, tiocul, cutea și ciocanul. Acolo stau până după Bobotează, când se încheie sărbătorile. Atunci gospodinele le iau, le pun în chip de cruce și mergând să mulgă vacile, le așază sub doniță, ca să fie laptele vacilor bun»[17].

Dar practica cea mai dezvoltată a acestor zile este aceea a colindatului, căreia i se detailează modul de întocmire a cetei de copii, regulile și normele ce trebuie să le îndeplinească fiecare în parte și toți la un loc, cum se face împărțirea de roluri — căpetenie sau vătaf, cel care adună darurile, cel care se ocupă de paza cetei în contra câinilor etc.; se stabilește locul și vremea învățării colindelor, cum să păstreze secretul acestora repertoriul să fie cât mai «necunoscut», frumos și să se bucure de aprecierea celor colindați). Obiceiul este urmărit și descris pentru marile zone etnografice, subliniindu-se ce îi este specific fiecărei zone. În continuarea descrierii datinii Pamfile inserează un amplu repertoriu de colinde — 110 texte, culese de el ori comunicate de valoroșii săi corespondenți, clasificate în 31 grupe tematice, deosebit de variate ca număr de variante.

Desigur nu ne-am propus o analiză critică a ceea ce ne-a lăsat Pamfile și nici nu avem a gândi la așa ceva, ci numai, indiferent de părerile critice, noi dorim să subliniem valoarea lucrărilor lui ca documente folclorice, notate cu grijă pentru respectarea autenticității, a frumuseței lor literare și, mai ales, a diversității lor zonale. Tot atât de interesante sunt și celelalte capitole ale lucrării citate, legendele despre Nașterea Domnului (având modelul înaintașului stimat S. Fl. Marian), umblatul cu steaua — însoțit de 40 texte, cântece și urături — apoi Vicleimul sau Irozii. Teatrul folcloric, capra, turca, brezaia, prin informații, texte, fotografii, este relevant și cuprinzător în ansamblul lucrărilor lui Pamfile.

Peste multe alte considerații ce s-ar putea adăuga una este de netăgăduit, și anume că în orice domeniu în care s-ar aborda analiza și cunoașterea Sărbătorilor, nu se poate trece peste valoarea contribuției lui Pamfile.

În încheiere să amintim și singura intervenție «teoretică» prin care Pamfile își exprimă unele opinii atât față de intențiile sale, cât, mai ales, față de culegerea de colinde ale lui Al. Viciu, din care se întrevede și un bun critic, înzestrat cu ironie și fin simț de observație — după cum reiese din ultimul capitol Adaose.

Să încheiem cu un citat relevant pentru poziția lui Pamfile față de caracterul credințelor și datinilor pe care le-a adunat cu atâta sârg: «Au aceste credințe părți bune și părți rele prin demodarea lor, dar trebuie să se știe că stârpirea celor netrebnice urmează să se facă în mod firesc, și nicidecum lovind; lovind, se lovește în sufletul poporului. Să se lucreze asupra cauzelor ce le-au născut»[18]. Iar îndemnul pe care îl adresează Pamfile în încheierea celui de al treilea volum, este actual și demn de urmat:

«Să cercetăm, să înțelegem și să cinstim credințele gloatelor, căci în gloatele cele fără de dascăli și-a vărsat Dumnezeu înțelepciunea sa, mai vârtos decât în cea mai luminată minte»[19].

Note

[1] Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români,* Studiu etnografic, Academia Română. Din viața poporului român. Culegeri și studii, XI, București, 1910, 234 p.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*
[4] Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români. Crăciunul.* Studiu etnografic. Academia Română. Din viața poporului român. Culegeri și studii, București, 1914.
[5] Constanța Badic, *Tudor Pamfile (1883—1921) Bibliografie.* Biblioteca V. A. Urechea, Galați, 1970.
[6] Tudor Pamfile, *Sărbătorile de toamnă și Postul Crăciunului.* Studiu etnografic. Academia Română. Din viața poporului român. Culegeri și studii, București, 1914.
[7] Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești.* Editura enciclopedică română, București, 1974, p. 406.
[8] Valeriu Ciobanu, Tudor Pamfile. *Studii și cercetări de istorie literară și folclor,* an. V, nr. 1—2, 1956, p. 115.
[9] Ion Bianu, *Amintiri despre T. Pamfile,* în rev. «Tudor Pamfile», an. 6, nr. 7—12, iul.—dec. 1928, p. 35. Reprodus în Bădic, loc. cit. p. 29.
[10] Mihail Sadoveanu, *Tudor Pamfile,* în Opere, 19, București, Editura pentru literatură, 1964, p. 216, reprodus în Bădic, loc. cit. p. 30.
[11] Nicolae Iorga, *Scrisoare către căpitanul Diea,* membru al Comitetului pentru ridicarea bustului lui T. Pamfile în Tecuci, în «Tudor Pamfile», 6, nr. 7—12, iul.—dec. 1928, p. 34, reprodus în Bădic, loc. cit. p. 31.
[12] Simion Mehedinți, *Amintiri despre T. Pamfile,* în «Tudor Pamfile», 6, nr. 7—12, iul.—dec. 1928, p. 36, reprodus în Bădic, loc. cit. p. 32.
[13] Artur Gorovei, *Tudor Pamfile,* în «Tudor Pamfile», 6, nr. 7—12, iul.—dec. 1928, p. 40, reprodus în Bădic, loc. cit. p. 32.
[14] Apostol Culea, *Tudor Pamfile,* în «Tudor Pamfile», 6, nr. 7—12, 1928, p. 48, reprodus în Bădic, loc. cit. p. 33.
[15] Ovidiu Papadima, *Mitologie populară românească,* în Ateneum, 5, nr. 7 (48), iul. 1968, p. 3, reprodus în Bădic, loc. cit, p. 34.
[16] Pamfile Tudor, Op. cit. p. 18.
[17] *Ibidem,* p. 25, vol. III, Crăciunul.
[18] *Ibidem,* p. 230.
[19] *Ibidem,* p. 234.

IORDAN DATCU

TESTAMENTUL LUI TUDOR PAMFILE

După Unirea Basarabiei cu țara, când se resimțea presant nevoia de a fi trimiși printre basarabeni apostoli culturali, ministrul instrucțiunii, marele geograf Simion Mehedinți, a avut fericita idee de a-l trimite în misiune culturală și pe Tudor Pamfile, etnograful, care, în ciuda tinereței sale (36 de ani), avea în urmă o impunătoare operă.

O fotografie din anul 1919, reprezentând Serviciul Propagandei Culturale de la Chișinău, îl arată pe Tudor Pamfile (în uniformă de ofițer) lângă N. Dunăreanu, Ștefan Ciobanu, Mihail Sadoveanu, N. N. Beldiceanu și Apostol D. Culea.

Pe lângă activitatea culturală (a colaborat la «Cuvânt moldovenesc», «Sfatul țării», «Școala Basarabiei» ș. a., a înființat și a editat colecția «Cărticica poporului»), T. Pamfile și-a continuat în Basarabia și activitatea de etnograf.

Cei care l-au cunoscut pe T. Pamfile în acea atât de însemnată perioadă din viața și activitatea sa au lăsat rânduri concludente despre el. Ne rezumăm să citâm din paginile scrise de Mihail Sadoveanu: «Îndeosebi activitatea lui în Basarabia, îndată după Unire, unde ne-am întâlnit și am lucrat pe tărâmul cultural, încununează ca un asfințit frumos toată cariera lui închinată poporului de la țară. Aceasta e democrația cea

© I. Datcu, 1995

O grupă de colaboratori ai *Serviciului Propagandei Culturale*. De la stânga la dreapta: N. Dunăreanu, T. Pamfile, Şt. Ciobanu, M. Sadoveanu, N. N. Beldiceanu, Ap. D. Culea. Chişinău, 1919.

bună şi luminată, pe care Pamfile a avut-o în sânge». Perioadă strălucită însă prea scurtă pentru Pamfile, viaţa curmându-se tragic şi repede! O boală, contractată în timpul primului război mondial, când a participat la campania în Bulgaria, s-a dovedit incurabilă. Simţindu-şi sfârşitul apropiat, şi-a făcut în comuna Visterniceni, lângă Chişinău, testamentul. Un document emoţionant prin calmul cu care Pamfile îşi întâmpina sfârşitul, prin dispoziţiile ce le lăsa ca moartea sa să nu fie anunţată nimănui şi să nu i se facă funeralii.

Putem spune că principalele sale dispoziţii testamentare au fost îndeplinite: manuscrisele au fost predate Academiei Române, iar soţia sa i-a respectat de asemenea şi dorinţa de a-i transporta rămăşiţele pământeşti unde şi dânsa voia să se înmormânteze, adică la Tecuci.

O copie dactilografică a acestui document mi-a încredinţat-o, cu mulţi ani în urmă, prietenul meu mai vârstnic, astăzi decedat, Gheorghe Cardaş, documentarist şi istoric literar, autor, între altele, al antologiei *Poeţii şi prozatorii Basarabiei până la Unire* (1812—1918), apărută în anul 1937.

Testamentul meu

Văzându-mă năpădit de o boală pe care n-am putut-o îndepărta până astăzi, 22 iulie 1921, și gândindu-mă la un sfârșit de viață — în plinătatea facultăților mintale fiind aici, las prin acest testament, scris și subscris de mine, cele din urmă dorinți ale mele, despre care nădăjduiesc că vor fi îndeplinite întocmai.

Moartea mea nu va fi vestită nimănui; voi fi dus la mormânt într-un car sau pe brațe. Cu nici un chip nu voiesc paradă militară, cunune cu flori coroane și discursuri pe care nu le-am iubit niciodată.

Doresc să fiu înmormântat civil cu cel mai simplu ceremonial funebru.

Las soției mele grija de a transporta la vremea cuvenită, dacă va crede cu cale, resturile mele pământești în preajma locului unde va nădăjdui a-și afla și dânsa odihna veșnică. Averea mea (adunată în tovărășia iubitei mele soții) se compune din:

1) O casă cu vie și livadă în comuna Visterniceni, jud. Chișinău, (în egală proprietate cu soția mea).

Această casă — partea mea — o las soției mele spre a dispune cum va crede de tot ce se află în casă și în ogradă. Biblioteca va vinde-o în afară de următoarele lucrări pe care le dăruiesc Academiei Române ca un semn mai mult de iubire pentru acest așezământ și ca o răsplată pentru bucuriile ce mi-a adus.

Darurile acestea sunt:

I. Pachet Documentele Țăpului, un bucium cu un document țăpean; II. Pachet cu documente felurite; III. Pachet cu documente felurite; IV. Pachet cu material folcloric; V. Documente transcrise; VI. Condici cu registre documentare și transcripția lor; VII. Pachet cu 25 manuscripte și cărți vechi: Mărunțișuri etnografice (volum legat), Boli și leacuri (volum legat), Urări și bineți (volum legat), Însemnări și inscripții, Legări și dezlegări (volum legat), Povestiri populare românești (rest de la o tipăritură), Tutunul (studiu aflat deja la Academie).

2) A doua parte a averii mele se compune din suma de lei 47.000 (patruzeci și șapte mii lei) efecte de-ale feluritelor societăți 12.000 «Viața Românească», 10.500 Banca «Pachet Protopopescu», 12.500 «Glasul Țării», 4000 «Cartea Românească», 4000 «Banca Românească a Orientului», 3000 «Prevederea», 1100 Creditul Iași.

Această avere o las soției mele rugând-o ca în marginile putinței să n-o înstrăineze.

3) A treia parte a averii mele se compune din 146.500 (una sută patruzeci și șase mii cinci sute lei) efecte de-ale statului (66.000 — 5‰ 1919; 61.000 — 5% 1920; 19.500 — 5% 1916). Din această sumă soția mea va acoperi următoarele plăți:

Aproape 70.000 (șaptezeci mii) datorii la Banca Națională; 1562 bani adunați de mine cu revista «Ion Creangă» (cu procentele lor) destinați a se ridica cu ei un bust lui Ion Creangă în Bârlad. Neputând face acest lucru, banii vor fi dați Academiei Române spre a-i folosi cum va crede. 3000 îi va trimite fratelui meu Leon, ca dar din partea mea. 500 nepotului meu de frate, Gheorghe, asemeni 1000 nepoților de frate ai soției mele, asemeni 5000 cheltuieli cu înmormântarea mea. 81.062 (optzeci și una mii șasezeci și doi).

Din restul, redus prin reducerea titlului la cota zilei, redus apoi prin taxele fiscului asupra întregii mele averi, ceea ce va rămâne va fi depus în efecte de Stat la Casa de Depuneri pe numele fiului meu, având dreptul a le ridica numai la moartea soției mele, care va beneficia de cupoane toată viața sa. Un pachet cuprinzând bucăți literare va fi predat D-lui Mihail Sadoveanu, spre a dispune dacă pot sau nu fi publicate în volume. Proprietatea literară aparține soției mele. Incheind, las celor dragi mie

urări de viață lungă și sănătate Soției mele, căreia îi cer iertare pentru toate mâhnirile ce i-oi fi adus, îi dau sfat stăruitor să-și cruțe și să-și caute sănătatea, gândindu-se necurmat că nimeni, în afară de ea, nu poate duce grija fiului nostru Ion, de care mă despart lăsându-l într-o vârstă când puține lucruri le poate înțelege.

Făcut în Visterniceni, astăzi, 22 iulie 1921,
ss Maior T. Pamfile

Adaog: iert toate datoriile pe care le am de adunat de la orișicine (Dosar № 2397 192, Trib. Chișinău)

ION DRĂGOESCU, VALENTIN ZELENCIUC

MANUSCRISELE PRIVIND ISTORIA, ETNOGRAFIA FOLCLORUL ȘI SOCIOLOGIA SATELOR BASARABENE

In Arhivele statului București (fondul Ministerului Instrucțiunii Publice) se păstrează materiale referitor la istoria satelor din Basarabia, Bucovina și ținutul Herța. Manuscrisele menționate oglindesc perioada anilor 1938—1944, cuprinzând unele aspecte referitoare la istoria, etnografia, folclorul și sociologia populației din Basarabia.

Sunt prezentate manuscrisele din județele Herța, Cernăuți, Storojineț, Bălți, Soroca, Orhei, Lăpușna, Tighina, Cahul, Chilia, Cetatea Albă.

Lucrările au fost executate în cadrul concursurilor de perfecționare a statutului profesional de către învățătorii școlilor sătești. Autorii au activat în baza metodei sociologice a școlii profesorului Dimitrie Gusti.

Manuscrisele propuse prezintă o mare valoare științifică pentru cercetarea istoriei și a culturii ținutului dintre Prut și Nistru, readucând în circuitul de valori multe fenomene inedite.

I. Județul BĂLȚI

1. Bobu Vasile — *Monografia satului Gașpar,* (466/1942)
2. Bocioaca Theodor — *Educația tineretului (655/1943)*
3. Brus Maria — *Satul meu de dăscălie, Pârjota; Plasa Râșcani, jud. Bălți* (486/1942)
4. Cioglici Alexandru — *Biserica, școala și căminul cultural din satele Sutei de Movilă (468/1944) și (369/* 1944)
5. Ciolac Irina — *Câteva date istorice asupra orașului și județului Soroca* (370/1944)
6. Ciomirlan Vera — *Cooperația în școală și dezvoltarea specificului de economie la elevi* (667/1943)
7. Cojocaru Alexandru — *Monografia satului Berești, comuna Ungheni, județul Bălți* (în colaborare cu Nichita Eugenia) (668/1943)
8. Copcea Iudita — *Disciplina și morala în educarea tineretului* (669/1943)
9. Cosac Constantin — *Istoricul școlii primare din Târgul Rasnai, județul Bălți* (371/1944)
10. Dragusanu Savin — *Dansul, mijloc de educație în cadrul învățământului primar* (486/1942)
11. Galdieri Constantin — *Satul meu, monografia satului Șaptebani* (670/1943)
12. Galeriu Constantin — *Disciplina în școala primară. Problema disciplinei în școlile primare,* (486/1942)
13. Ghiga Elena — *Cursul supraprimar văzut prin prisma actualității* (486/1942)

© I. Dragoescu, V. Zelenciuc, 1995

14. Gnatiuc Mihai — *Educația și cultura Satul Țiplești, județul Bălți* (162/1940)
15. Grebănașu Alexandru — *Monografia școalei din comuna Rădenii Vechi, județul Bălți* (486/1942)
16. Minea Teuchista — *Monografia grădinii de copii C.F.R. din Gara Bălți, Slobozia* (372/1944)
17. Mreja Ion — *Individualitatea. Concepții și realizări* (486/1942)
18. Minteanu Alexandru — *Monografia școalei Petroșani, județul Bălți* (486/1942)
19. Nichita Dumitru — *Educația tineretului în cadrul comunităților de muncă* (672/1943)
20. Nichita Eugen — *Monografia satului Berești, județul Bălți* (688/1943)
21. Nichita Eugenia — *Agricultura la Bereşti* (674/1943)
22. Perju Vasile — *Grădina școlară* (674/1943)
23. Procopie Ioachim — *Educație în noul spirit al timpului* (671/1943)
24. Pușcașu Maria — *Însemnătatea cursului primar (complimentar)* (675/1943)
25. Racu Elena — *Monografia satului România* (373/1944)
26. Rusu Maria — *Școala și ridicarea nivelului cultural al învățământului* (76/1943)
27. Stanescu Ecaterina — *Contribuția învățământului la ridicarea stării culturale naționale și economice a satului din Basarabia* (375/44)
28. Șelaru Elisabeta — *Educația în școlile de copii mici* (676/1943)
29. Șelaru Gavril — *Activismul în pedagogie și școală* (486/1942)
30. Ungureanu Gheorghe — *Activitatea practică ca mijloc educativ în școala primară* (486/1942)
31. Varzaru Xenia — *Individualitatea copilului în cadrul noilor concepții pedagogice* (678/1943)
32. Zamfir Gheorghe — *Monografia și istoricul comunei Dolești* (376/1944)
33. Useudan Atanasie — *Cooperație școală* (377/1944)

II. **Județul CAHUL**

34. Caraiseniu Nicolae — *Literatura religioasă* din *secolul al XVIII-lea* (477/1944)
35. Dinu Vasilica — *Educația metafizică în școala primară ca factor primordial pentru formarea personalității* (840/1943)
36. Lepădatu Vasile — *Bujalâk (Ucraina). În noaptea declarării războiului 21/22 iunie 1941; Lozoroaia* (Ucraina); *Luptele de la Căușani* (Basarabia)
37. Lupescu Elena — *Poveștile în grădina de copii* (841/1943)
38. Nistor Ana — *Educația prin șezători* (657/1942)
39. Nistor Nicolae — *Eminescu în apărarea nației* (449/1944)
40. Tocu Nicolae — *Îndrumări metodice (considerațiuni teoretice asupra metodologiei învățământului primar)* (842/1943)

III. **Județul CERNĂUȚI**

41. Budu Cornelia — *Valoarea educativă a jocului* (523/1942)
42. Costea Elena — *Amintiri din școala primară; Mitropolitul Silvestru* (1751/1942)

43. Croială Alexie — *Monografia comunei Mahala, jud. Cernăuți* (523/1942)
44. Draghida C-tin — *Monografia satului Buda* (523/1940)
45. Freitag Maria — *Datinile și obiceiurile de Crăciun și Anul Nou la românii din Bucovina*
— *Monografia satului Vrânceni* (170/1940)
46. Geantă Alexandrina — *De ziua sădirii pomilor; Monografia satului Vrânceni; Munca — izvor de sănătate și bogăție; Problemele școlii primare în raport cu aptitudinile individuale* (524/1942)
47. Gorcea Cornelia — *Accentuarea caracterului practic în educație* (524/1942)
48. Grigoriu Elena — *Monografia școlii primare nr. 17 din suburbia Rosa-Stânca*, Cernăuți (523/1942)
49. Grigoriu — *Individualizarea învățământului, de Iosif Gavra, cu aplicațiuni* (523/1942)
50. Hapenciuc Aurelia — *Monografia comunei Boian, județul Cernăuți* (524/1942)
51. Lisman Ioan — *Cu privire la orientarea învățământului primar* (524/1942)
52. Lucan Safta — *Cunoașterea individualității și fișa pedagogică; Monumentul Stâlpul lui Vodă* (524/1942)
53. Mecicovschi O. — *Monografia satului Revna* (461/1944)
54. Moscal Sebastian — *Monografia satului Stănăceni, județul Cernăuți* (524/1942)
55. Opriș Vasilisa — *Aplicarea principiului activității proprii în școală; Copii meritoși; Copilul; Din cerințele noi ale școlii primare; In lumea iluziilor; Lecturi pedagogice și literare; O lecție; Povestea unui disc; Primăvara; Simpatice manifestări; Spicuiri pedagogice; Sufletul unui organ de control* (524/1942)
56. Paulencu Alex. — *Notele școlare sau calificarea* (525/1942)
57. Păuș Vasile — *Monografia comunei Ivancăuți din jud. Cernăuți* (457/1944)
58. Pernei Ștefan — *Școala activă* (525/1942)
59. Pânzariu Nicolae — *Contribuții la noua orientare a învățământului* (525/1942)
60. Regvald Lidia — *Rostul social și educativ al căminelor culturale* (525/1942)
61. Verdeș Miron — *Monografia școlii primare de băieți «Cuza Vodă» din Cosmeni* (854/1943)

IV. Județul CETATEA ALBĂ

62. Angelescu Ana — *Organizarea rațională și pedagogică a școlii de copii mici* (465/1944)
63. Boguș Buhuș — *Încercări asupra conducerii de sine a clasei* (858/1943)
64. Iacob Natalia — *Copilul în literatura română* (857/1943)
65. Pietraru Simeon — *Sfaturi pentru plugarii din sudul Basarabiei; Lupta contra secetei* (462/1944)
66. Stamate Stelian — *Monografia școlii de băieți nr. 3 «Vasile Alecsandri» din comuna Botintin, județul Cetatea Albă* (855/1943)

V. Județul CHILIA

67. Aelenei Nicolae — *Monografia comunei Camcic* (473/1944)
68. Bucă Ion — *Ridicarea culturală a satelor* (471/1944)
69. Caraman Gheorghe — *Educația socială în învățământul primar* (470/1944)
70. Dogaru Nicolae — *Cerbul și fiul împăratului, Monografia orașului Bolgrad; Prepelița; Urșii* (324/1941)
71. Ene Alexandru — *Monografia satului Noua Sulița, județul Chilia* (528/1942)
72. Ghețu Serafina — *Monografia Satului Zolocarilor, județul Chilia* (463/1944)
73. Popescu Orest — *11 ani de învățământ printre minoritarii din Bugeac* (468/1944)
74. Tudor/Zancea Maria — *Ce se poate strânge în școală cu elevii cursului primar pentru cunoașterea pământului și a plantelor* (466/1944)

VI. Județul DOROHOI

75. Borcea Gheorghe — *Monografia Școlii Herța* (966/1943)
76. Borcea Gheorghe și Iordache Ursache — *Monografia Târgului Herța* (966/1943)
77. Crihan Constantin — *Rolul familiei, școlii și bisericii în slujba binelui obștesc* (305/1941)
78. Crihan Valeria — *Rolul învățătoarei în societate* (579/1942)
79. Ștefănescu Mircea — *Tineretul* (piesă) 181/1942)
80. Ursache Iordache și Borcea Gh. — *Monografia sociologică a târgului și moșiei Herța, județul Dorohoi* (583/1942)
81. Zugravu Gh. — *Monografia satului Hânișești, județul Dorohoi* (1583/1943)

VII. Județul HOTIN

82. Antohi Gh. — *Satul Cristinești, județul Hotin, leagănul Hâjdeilor* (587/1942)
83. Bacinschi Grigore — *Câteva considerațiuni asupra importanței interesului* (1017/1943)
84. Cladun Alexei — *Monografia satului Lopatnic, județul Hotin* (1920/1943)
85. Cojocaru Nicolae — Comuna Tescani (date monografice); Cooperația școlară (600/1942)
86. Iacob Dumitru — *O privire asupra satului Marșenița, județul Hotin* (600/1942)
87. Nagrudin Vladimir — *Copilul la intrarea în școala primară* (1022/1943)
88. Palamarciuc Ion — *Îndeletnicirea practică în școala primară; Îngrijirea vitelor; Obiceiuri și credințe din satul meu natal Drepcăuți, județul Hotin*
89. Sârbu Anton — *Monografia satului Hodorăuți, județul Hotin* (600/1942)
90. Meniuc Gheorghe — *Educația cetățenească în școala primară (imperativ al vremurilor de azi)* (600/1942)
91. Știrbu Anton — *Monografia satului Stănilești, județul Hotin* (600/1942)
92. Vatamanu D-tru — *Individualizarea învățământului; Probleme școlare; Trecerea copilului din mediul familiei în cel școlar* (600/1942)
93 Vasluianu C-tin — *Satul Hodărăști, jud. Hotin* (600/1942)

VIII. Județul ISMAIL

94. Buzla Gheorghe — *Școala primară care trebuie* (1153/1943)
95. Caraman Zamfira — *Școala pe orizontul Europei de mâine* (657/1942)
96. Dogaru Nicolae — *Cerbul și fiul împăratului*
— *Monografia orașului Bolgrad* (324/1941)
97. Dorin Nicolae — *Cinsprezece ani de învățământ printre minoritarii din Bugeac* (528/1942)
98. Hagi Claudia — *Rolul mamei în educația familială,*
— *Unitatea de neam* (657/1942)
99. Iancu Elena — *Rolul căminului cultural în vremurile de azi* (657/1942)
100. Mistreanu Nadejda — *Șezătorile sătești* (716/1944)
101. Muscalu Ștefan — *Învățământul național în școala primară* (1154/1943)
102. Rogojină Emilia — *Importanța pedagogică a studiului individualității. Metoda centrelor de interese;* (657/1942) *Necesitatea studiului individualității școlarului* (657/1942)
103. Tofan Gheorghe *Insemnări monografice asupra comunei Hagi Curda, județul Ismail* (657/1942)

IX. Județul LĂPUȘNA

104. Balmuș Maria — *Abecedar special pentru Basarabia; Bâtlanul și barza; Câinele și cocoșul; Ionel și zgribțuroaica; Lebăda; Sfecla; Teiușor; Trei prieteni; Ursul; Ursul și fata; Ursul și Grivei; Vulpea și cocostârcul; Vulpea și iepurele; Vulpea și țapul* (197/1944)
105. Balmuș Teodor — *Monografia bisericii din satul Grușeva—Lăpușna, zidită în anul 1802 și declarată monument istoric; Monografia satului Grușeva, județul Lăpușna* (324/1941)
106. Bârca Varvara — *Anexele școlii în lumina actualei reforme* (718/1944)
107. Burlacu Raisa — *Monografia școlii primare nr. 14, de băieți, din Chișinău* (192/1940)
108. Carp Ion — *Satul și factorii săi culturali* (658/1942)
109. Chicu Ioan — *Monografia școlii primare mixte din Bardar, jud. Lăpușna* (658/1942)
110. Cneagnițchi Ion — *Aspecte din viața școlii în Basarabia dinainte de cedare și până în prezent* (719/1944)
111. Crăciunescu Nicolae — *Cartea pentru școala satului* (658/1942)
112. Cristea Nina — *Excursiuni școlare* (658/1942)
113. Damaschin Claudia — *Monografia grădinii de copii nr. 20 din Chișinău* (192/1940)
114. Dănilă Dumitru — *Monografia bisericii din comuna Vadul lui Vodă, jud. Lăpușna* (658/1942)
115. Dragomir Varvara — *Cum înțeleg eu străjeria* (192/1940)
116. Gorun Claudia — *Viața socială a copilului* (1157/1943)
117. Hudița Ion — *Crâmpeie din viață; Viața localnicilor* (658/1942)
118. Iorgu Radu — *Monografia școlii primare din comuna Leușeni, jud. Lăpușna* (1161/1943)
119. Izbăcescu Ilie — *Viața afectivă* (658/1942)
120. Ouatu Demetra — *Mănăstirile basarabene și rolul lor în cultura și spiritul românesc* (308/1941)

121. Pamfil Ana — *Noua programă analitică și temeiurile ei din punct de vedere pedagogic, social și național* (1158/1943)

122. Popescu Gheorghe — *Un an de apostolat în suburbia Frumușica, municipiul Chișinău* (1159/1943)

123. Pruteanu Florica — *Anexele școlare. Importanța lor educativă* (721/1944)

124. Pușcașu Constantin — *Imperativul național al școlii noastre de astăzi* (722/1944)

125. Pușcașu Vasile — *O nouă concepție în școala satului* (1160/1943)

126. Răsmeriță Margareta — *Oboseala intelectuală* (723/1944)

127. Smargereschi Sofia — *Literatura pentru copiii mici; Protecția copilului și a mamei* (192/1940)

128. Taboce Vera — *Atenție, copii!* (724/1944)

129. Vlăscescu Ciuganițchi — *Aspecte din viața școlii din Basarabia dinainte de cedare și până în prezent* (719/1944)

130. Zaharov Nina — *Monografia școlii de copii mici nr. 12 din Chișinău* (192/1940)

X. Județul ORHEI

131. Alexandrescu C. — *Noua programă analitică în lumina ideilor ce îi stau la bază* (683/1942)

132. Ajoiții Ion — *Monografia școlii primare mixte din comuna Bravicea, județ Orhei* (197/1944)

133. Balmuș Maria — *Povești traduse din rusește, 1936* (197/1940)

134. Bejan Isache — *Monografia satului Butuceni* (798/1944)

135. Boiescu Simeon — *Monografia comunei Sărățeni din jud. Orhei* (683/1942)

136. Brașoveanu Mihai — *Monografia orașului Orhei* (197/1944)

137. Buiuc Teodosie — *Contribuția unui basarabean în literatura națională (Al. Russo)* (683/1942)

138. Buruiană Petre — *Ștefan cel Mare și Basarabia* (683/1942)

139. Crăciun Vasile — *Monografia școlii primare de băieți nr. 3 din orașul Orhei* (197/1944)

140. Decuș Filip — *Monografia satului și comunei Telești, jud. Orhei* (197/1944)

141. Gurbagiu Eufimia — *Monografia comunei Olișcani, jud. Orhei* (658/1942)

142. Palii Domnica — *Monografia satului Lipceni, jud. Orhei* (197/1944).

— *Monografia Școlii Lipceni, jud. Orhei* (683/1942)

143. Pamfile Vasile — *Educația națională cetățenească* (799/1944)

144. Paraschiv C-tin — *Mihail Kogâlniceanu* (683/1942)

145. Popa Grigore — *Monografia școlii primare mixte cu 7 posturi din comuna Sucleni, jud. Orhei* (197/1944)

146. Prodan Teodor — *Monografia comunei Răspopeni, jud. Orhei* (800/1944)

147. Rihter Petre — *Autoritatea familiei în educația copilului, influența mamei* (801/1944)

148. Stratilă Anastasia — *Monografia școlii de băieți nr. 1, Bravicea, din comuna Bravicea, jud. Orhei* (197/1944)

149. Stratilă Ecaterina — *Monografia şcolii primare nr. 1 de băieţi, comuna Bravicea, jud. Orhei* (1234/1943)
150. Stravinschi Irina — *Monografia satului Măşcăuţi, jud. Orhei* (197/1944)
151. Ursache Dana — *Monografia bisericii din satul Parcani, jud. Orhei* (683/1942)

XI. **Judeţul SOROCA**

152. Amentinschi Dumitru — *Combaterea luxului; Creşterea cailor; Cuza Vodă şi Unirea; Întreţinerea atenţiei în şcoala primară; Monografia şcolii satului Zaluceni, jud. Soroca; Munca economică; Straja ţării; Străjeria; Şcoala democrată* (205/1940)
153. Armaşu Vasile — *Ce material de învăţământ îmi oferă regiunea mea la română, matematică, istorie, geografie şi îndeletniciri practice* (205/1940)
154. Capbătut Vasile — *Aptitudinea; Demnitatea naţională* (205/1940)
155. Grăjdeanu Alexandru — *Cultura zarzavaturilor şi a legumelor; Farmacia casei; Fabricarea săpunului; Femeia în ziua de azi; Importanţa culturii plantelor textile; Higiena locuinţei şi a curţii; Îngrijirea copilului până la un an; Îngrijirea livezilor şi plantelor; Însemnătatea zilei de 24 ianuarie; Nevoia de a trimite fete la şcoală; Obiceiurile de Crăciun şi Anul Nou; Plantele medicinale; Rolul învăţăturii în noua ştiinţă a satului* (745/1942)
156. Aleţchi Anton — *Cireşii; Calville royal; Memoriu; Merii de vară; Nucii; Parmen; Pere de vară şi toamnă; Reinette Boumen-Roşu; Wagner* (205/1940)
157. Moraru Dionisie — *Monografia satului Putineşti, jud. Soroca* (1492/1943)
158. Moraru Virginia — *Istoricul Grădinii de copii din satul Putineşti, jud. Soroca* (927/1944)
159. Muşchischi Gurie — *Ce material îmi oferă regiunea mea la limba română, matematică, istorie, geografie şi îndeletniciri practice* (745/1942)
160. Nestor Constantin — *Monografia şcolii primare mixte nr. 1 din satul şi comuna Pohoarne, jud. Soroca* (747/1942)
161. Oleinic Mitrana — *Monografia satului Namalva, jud. Soroca*
— *Tipuri de fişe individuale* (926/1944)
162. Popescu Victor — *Adaptarea învăţătorului la noua organizare şcolară* (1943/43)
163. Revencu Theodor
Armaşu Vasile — *Monografia satului Floreşti, jud. Soroca* 205/1940)
164. Schiţcu Simion — *Rolul social al educaţiei* (1494/1943)
165. Sfeclă Valentina — *Cooperaţia* (206/1940)
166. Sârghie Sava — *Bogăţiile Ţării Româneşti; Cum să scăpăm de tifos exantematic; Din trecutul cooperaţiei basarabene; Frumuşica; Hotarele Ţării Româneşti. Relief. Ape; Năvălirile barbarilor, influenţa acestor năvăliri asupra dezvoltării poporului român; Necesita-*

tea educației și instrucției la fete în școala primară; Organizarea producției agricole prin cooperație; Organizarea vânzărilor în comun a produselor agricole; Trebuința de asociație (206/1940)

167. Shaleschi Anton — *Tratat despre pomicultură* (225/1940)

168. Stănescu Grigore — *Activitatea practică ca mijloc educativ în învățământul primar* (745/1942)

169. Stopanu Ecaterina — *Alimentația copilului la sate; Bolile molipsitoare; Dați și fetele la școală; Educația morală; Importanța lucrului manual; Jean Jacque Russeau; Organizarea bibliotecii* (206/1940)

170. Sumnerici Anton — *Rolul familiei în acțiunea de refacere socială și națională; Valoarea sentimentului religios la români* (745/1942)

171. Verdeș Agripina — *Schiță monografică a satului Cot, județul Soroca* (1162/1943)

172. Vintilă Petru — *Cum înțeleg să organizez activitatea culturală în satul meu* (1495/1943)

XII. Județul STOROJINEȚ

173. Alexa Maria — *Ion Creangă; Alexandru Vlahuță; Monografia satului Mihuceni, jud. Storojineț; Munții României și însemnătatea lor pentru sufletul și istoria națională*

174. Alexandrescu C. — *Istoricul societăților din jud. Storojineț* (747/1942)

175. Andriețcu Olimpia — *Monografia comunei Crasna Ilschi, jud. Storojineț* (746/1942)

176. Bohatereț Ecaterina — *Rolul învățătorului în împrejurările vieții naționale de azi* (1497/1943)

177. Caplun Minodora — *24 Ianuarie; Gustul și plăcerea cititului» 8 Iunie ziua suveranului; Portul; Serbarea Paștelor; Unirea Bucovinei cu patria-mamă; Ziua economiei* (170/1940)

178. Caragea Ion — *Monografia comunei Pătrăuții de Jos, jud. Storojineț* (746/1942)

179. Costiuc Daria — *«Cronica» comunei Răstoace* (207/1940)

180. Enescu Victoria — *Monografia orașului Storojineț* (1498/1943)

181. Haiduchevici Aristida — *Monografia comunei Bănila pe Siret zis și Bănila moldovenească din județul Storojineț* (746/1942)

182. Hîrsu Ifigenia — *Din viața reginei Maria; Monografia comunei Ropcea, Storojineț* (746/1942)

183. Iacoviță Ion — *Cercul cultural; Combaterea naționalismului rutean; Ion Creangă ca învățător superior 24 Ianuarie 1859; Însemnătatea învățăturii; 1 Decembrie; Titu Maiorescu — Viața; Patriotismul; Monografia școlilor din Jadova (Storojineț); 8 Iunie; Ziua Eroilor* (207/1940)

184. Ilică Maria — *Monografia satului Zabahna, com. Pauca, jud. Storojineț; Rolul educativ al învățătoarei în cadrul asistenței copilului de sat* (746/1942)

185. Ilicuță Matilda — *Monografia satului Crasna* (746/1942)

186. Isar Cornelia — *Animalele domestice ca mijloc de îndreptare a gospodăriei rurale; Dragostea de patrie și respectarea legilor țării; Factorii educativi în instituțiile sociale; Instrucțiuni referitoare la apărarea pasivă contra atacurilor aeriene; Însemnătatea pomiculturii; Respectarea legii învățământului primar* (207/1940)

187. Loy Leopold — *Monografia comunei Bănila pe Ceremuș, județul Storojineț* (746/1942)

188. Maicovschi Eliza — *Cultul mamei; Datinile strămoșești; 24 Ianuarie; Educația morală; Însemnătatea școlii în mijlocul poporului; Monografia comunei Crăinișoara Veche; Valoarea educativă a jocului* (208/1940)

189. Manovici Nicu — *Școala viitorului după noua reformă școlară; Organizarea practică a acestei școli* (746/1942)

190. Mănescu Nicolae — *Cursul complimentar și al școlii, însemnări din viața de dascăl* (1500/1943)

191. Nemeș Viorica — *Monografia satului Trestiana, jud. Storojineț* (747/1942)

192. Nepit Ilie — *Monografia comunei Petriceni, jud. Storojineț* (747/1942)

193. Pichiu Dumitru — *Școala primară, factor de ridicare culturală și economică a satelor* (747/1942)

194. Popescu Eusebie — *Școala de azi din Germania și Italia* (747/1942)

195. Popescu Valeria — *Rolul educatorului în învățământul primar* (747/1942)

196. Rainea Ion — *Monografia satului meu natal* — Bănila *pe Ceremuș, jud. Storojineț* (208/1940)

197. Storosciuc Minodora — *Cultura inului și a cânepei; Cum trebuie să se comporte fetele; Despre modă; Despre răzeși; Însemnătatea cooperativelor; Însemnătatea zilei de 8 Iunie; Portul nostru strămoșesc; Rolul muierii în viața casnică; Rolul mamei în viața casnică* (240/1940)

198. Smolinschi Eleonora — *Învățământul simplificativ practicizat și actualizat* (1502/1943)

199. Strobel Alice — *Albinăritul; Cooperativele școlare; Cultura cartofului și importanța lui; Cursurile de adulți și importanța lor; Drepturile și datoriile cetățeanului; Grădinile de zarzavat; Laptele; Menajul realizat de o bună gospodină; Monografia comunei Jabova, jud. Storojineț* (208/1940)

200. Tanasiuc Nicolae — *Monografia comunei Poiana Negri* (747/1942)

201. Vasilescu Nicu — *Monografia comunei Ciudei, jud. Storojineț* (747/1942)

202. Verchea Olga — *Atenția; Caracterul; Despre îngrijirea copilului; Însemnătatea cărții în viața omului; Lucrul manual; Monografia comunei Vilamcea; Rolul mamei în sănătatea copilului; Voința la copil* (746/1942)

XIII Județul TIGHINA

203. Ciubotaru Alex. — *Monografia comunei Românești, jud. Tighina* (1550/1943)

204. Cocea Constantin — *Monografia comunei Șerpeni, jud. Tighina* (1551/1943)

205. Dumitru Ion — *Ridicarea vieții culturare și sociale la sate și contribuția învățătorului în această operă* (213/1940)

206. Negoescu Grigore — *Monografia județului Berezovca* (1029/1944)

FOLCLORISTICĂ

CONSTANTIN BRĂILOIU

CÂNTECE POPULARE ALE ROMÂNILOR DE LA BUG

Departe, nici prea departe
La poalele cerului,
Sub aripa norului...

In adâncul răsăritului, ştiam de mult că vieţuiesc suflete de români, împrăştiate pe şesurile nesfârşite ale Ucrainei, în Crimeea, ba chiar în Cuban şi în Caucaz. Ni se vorbea de transhumanţă şi călătorii ciobăneşti, dar câte ni s-au spus păreau învăluite toate într-o ceaţă de legendă: locuri nu tocmai hotărâte, cifre nu tocmai sigure. De aceea, o prea cuminte poruncă a stăpânirii a pus la cale numărătoarea tuturor Românilor de peste Nistru. Pe cei dintre Nistru şi Bug i-a numărat o mână de oameni pricepuţi ai Institutului de Statistică, îndrumaţi de dl. Stahl. Iar din vara lui 1942, au fost trimeşi dincolo de Bug, sub conducerea dlui Anton Golopenţia, câţiva tineri care duc în acele locuri o muncă eroică, încă nesfârşită în clipa de faţă.

De o chemare a d-rului Manuilă, directorul Institutului de Statistică, a ascultat şi folcloristul care vă vorbeşte, când a trecut, nu de mult, apa Bugului spre răsărit*.

Zarea nu era tocmai trandafirie, cerul nu tocmai azuriu, iar vânturelul care sufla dinspre miază-noapte nu putea fi numit chiar zefir. In schimb, eram înzestrat cu un aparat de înregistrare nou, electric, care avea să-şi ţină făgăduielile. Dacă înregistrările totuşi nu seamănă întocmai cu cele ce se fac pe îndelete în studio, cu aparatele grele ale fabricilor, veţi ţine, desigur, socoteală de împrejurările în care s-au făcut. Tragem dealt-

* Etnomuzicologul Constantin Brăiloiu (13.VIII—1893, Bucureşti — 20.VIII — 1958 Geneva), savant cu renume mondial, a efectuat cercetări de teren în cadrul echipelor monografice conduse de academicianul Dimitrie Gusti. A adunat creaţii folclorice cântate din toate regiunile populate de români. Prezentul material constituie o comunicare de la o conferinţă radiofonică (1943) ce reprezintă o succintă caracteristică a zonei de la est de Bug. Textul dactilografiat, cu unele rectificări ale autorului, s-a păstrat în arhiva prof. Tatiana Găluşcă.

Constantin Brăiloiu efectuează o trecere în revistă a învestigării etnomuzicologice, făcând unele paralele între cântecele descoperite cu cele din ţară. In anul 1928 a cules cântece în câteva sate din judeţul Lăpuşna (Lozova, Căpriana, Ciuciuleni, Huzum, Micleuşeni, Pănăşeşti, Durleşti), precum şi de la lăutarul Timofte Neagu din Chişinău. In timpul campaniilor monografice din Cornova—Orhei (1931) şi Nişcani—Lăpuşna (1936) a adunat bogate creaţii lirice şi de ritual. In toamna anului 1942 la comanda Institutului Central de Statistică din Bucureşti prof. Constantin Brăiloiu a cercetat pentru prima dată muzica românilor de peste Bug. In satul Martanoşa de la Vestitul fluierar şi cimpoier Ion Munteanu a imprimat la fonograf un vast repertoriu de cântece păstoreşti, inclusiv o «Mioriţă».

Tatiana Găluşcă, participantă la această expediţie îşi amintea, că Anton Golopenţia l-a rugat pe moş Ion Munteanu să improvizeze un cimpoi. Burduful era confecţionat din piele de capră netăbăcită, care producea un miros oribil. Brăiloiu, bolnav, a suportat o zi şi o noapte cu geamurile închise acest miros, numai pentru a culege toate creaţiile pe care le cunoştea acest cântăreţ. Gazeta «Timpul» (din 23 martie 1943), informând cititorii despre conferinţa radiofonică ţinută de prof. Constantin Brăiloiu, menţiona faptul că repertoriul cântecelor noastre din Ucraina (oricare ar fi regiunea lui de baştină) «se trage din esenţa melosului românesc».

Un grup de cântăreţi vestiţi din satele de peste Bug în martie 1943 au sosit la Bucureşti pentru a fixa pe discuri de gramofon cântecele lor.

Publicaţia nominalizată scria cu acest prilej următoarele: «Putem deci spune că până în ultimele cătune de peste Bug, răzbate cântecul românesc cu jalea depărtării şi bucuria regăsirii în fiinţa organică a neamului nostru» (Gr. Botezatu).

© C. Brăiloiu, 1995

fel nădejde să aducem cât de curând cântăreții noștri ucraineni la București, spre a le prinde glasul pe discul de gramofon, după toate legile meseriei.

Dincolo de Bug, am pătruns într-o lume de tot nouă și nebănuită. Pe șesurile întinse ale Ucrainei, satele se resfiră depărtate cam de 20 km unul de altul. Cele românești, rare ori grămădite câte 2—3 laolaltă, sunt răzlețite printre cele ucrainene și le despart câte 50—80 și mai bine de kilometri.

Oamenii care trăiesc acolo sunt încă azi români, dar ființa lor etnică nu s-a păstrat pretutindeni deopotrivă. Locuitorii unora dintre așezările acestea nu mai vorbesc între ei decât limba ucraineană, deși mai știu românește, își amintesc cântece și păstrează frumoase țesături bătrâne. In alte locuri, dimpotrivă, nu se vorbește decât românește, iar femeile bătrâne și copiii nici n-au învățat ucraineana.

Unii poartă nume rusești ca Gheorghiașenco, Jurahoulschi, Hmilnițchi; alții ascund nume românești sub fonetisme străvechi ca Hilca (pentru Gâlcă), sau Barlaghian (pentru Bârlădean); alții își cunosc două nume: unul românesc și un dublet rusesc, ca Ciornii, «da pe-moldovinie Negru». Foarte mulți se numesc însă Ursu, Nicoară, Hârjeu, Josan, Munteanu sau Buduluță.

Cu corectivele ce se vor vedea, putem spune că folclorul este acolo în decădere, ca pretutindeni, dar și din pricina împrejurărilor istorice locale. Cu deosebire, riturile țărănești, rău văzute mai ales de la 1929 încoace, pier încetul cu încetul, sau, mai bine zis, au pierit de tot într-o vreme și învie din nou acum, în măsura în care au dăinuit. Decăderea aceasta a riturilor se vădește limpede într-un fenomen pe care l-aș numi dezafectare: texte poetice și melodii își pierd înțelesul ritual și viețuiesc mai departe, fie lipsite de el, dar de sine stătătoare, fie contopite cu cântece obișnuite. Părți din bocete sau din cântece de nuntă trec în texte lirice, și se va cânta, de pildă, la petrecere, și chiar în chip de joc:

De-aș ști, maică, c-ai veni
Cărărușa ți-aș plivi, etc...

care este bocet. Sau:

Copilă din doi părinți,
Ce pripești să te măriți?

care este cântec de nuntă.

In Ucraina s-a găsit un cântec astfel dezafectat, străvechi și de o mare frumusețe:

Soroi la surori
Ce nu-mi lăcrămezi,
Că tu bine-mi vezi
Că eu mă-mpornez
Pe drumul de piatră
Mă duc de la tată.

Soroi...
Pe drumul de-alamă,
Mă duc de la mamă.

Soroi...
Pe drumul de brazi,
Mă duc de la frați.

Soroi...
Pe drumul de flori,
Mă duc de la surori.

la

Românii din satele Ucrainei își zic moldoveni și au, fără îndoială, într-o mare măsură, dreptate. Cultura țărănească este, până la un loc, asemănătoare celei din ținuturile moldovene, cum ne închipuiam. De Ba-

sarabia ţine, întâi şi întâi, marea mulţime a cântecelor de pahar, zise aici mai adesea «de hulenie», adică, basarbeneşte, «de cumpanie», de petrecere. «Hulenia» este prin acele locuri o adevărată instituţie ţărănească şi «a huli» înseamnă a fi în putere, a închina şi a trăi. «Când ai învăţat cântecul ăsta?» — «p-atunci, când hulem». La pahar se cântă:

Horelcuţă bună, dulce,
De-a trăi cel ce-o aduce,

cum ni s-a spus de atâtea ori, drept mulţumire pentru un pahar de rachiu, sau:

Holiolo, capu mă doare,
Nici de lună, nici de soare,
Dar de paharul cel mare.

sau:

Răchiuoaş, nu tremura,
Că te-oi bea, nu te-oi mânca.

sau:

Mă dor mănuşiţele,
Închinând păhăruţele;
Mă dor degeţelele,
Închinând păhărelele;
Mă dor mânurile din coate,
Ţinând paharele toate.

Basarabene, sau cel puţin de tip moldovenesc, sunt şi cântecele de jale, dealtfel, lucru uimitor, nu prea dese în muzică, totuşi vechi, ale ucrainenilor-români:

2a

Cântecul de jale cântat din vioară la Lisa-Hora, drept «petrecania miresei», s-ar putea prea bine auzi în codrul basarabean:

2b

Sunt apoi moldoveneşti, în bună parte, riturile nunţii: chemarea, la care se cântă, după loc, două-trei soiuri de melodii de marş, zise, «de drum».

3a

Apoi darurile, care se strâng la mai multe rânduri de mese, uneori cu muzică:

3c

Ocolirea întreită a mesei, pe care nu o cunosc însă toate satele:

4a

Hobotul, adică vălul miresei, este şi el cel puţin un termen moldovenesc, deşi mai toate ţinuturile României cunosc acest rit nupţial central «al învelitului».

4b

Şi tot asemenea, numele jocului «cel mare» de nuntă: Danţ, aminteşte mai ales de Moldova şi Basarabia. Fără Danţ, nici astăzi nu se poate nuntă românească, în Ucraina.

Când nănaşa aduce vestea cea mare că mireasa a fost «bună», ea joacă o «Oleandră» ca în foarte multe locuri, altfel, ca în Moldova şi ca la Bucureşti.

5a

Această «Oleandră» este ceea ce numim noi o «Geampara», un joc în şapte timpi, prea bine cunoscut tuturor. În Ucraina însă «Geamparaua»

se aude întruna: când e joc de nuntă, când joc obişnuit, când cântec de pahar:

5b

Şi fiindcă vorbim de jocuri, să însemnăm, că nici prin ele repertoriul muzical al Românilor din Ucraina nu se îndepărtează de al celor din Moldova şi Basarabia. Sub termenul rusesc «cazacioc», care însă înseamnă aci numai jos, ca pe alocurea, în Regat, termenul horă, se ascund hori şi ruseşti, ca ale moldovenilor de dincoace de Nistru şi Prut. Sunt, în adevăr, şi căzaciocuri ciobăneşti, moldoveneşti sau «jocşoare».

5c

Tot asemenea, amintesc de ţinuturile moldovene ale ţării, riturile de înmormântare şi mai cu deosebire «punţile» sau «podurile». Lumânarea la moarte, scalda, colacii, opririle în drum spre cimitir, priveghiu, pomenile peste groapă, masa de pomană, sunt ale ţării aproape întregi. Spre deosebire de ale nunţii, riturile înmormântării s-au păstrat în parte şi «când o fost vremea sovietică», şi atunci se săruta mortul în marginea groapei, se făcea masă de pomană şi se bocea. Bocetul seamănă cu al Bucovinei de sud.

6a

Pe drum, lăutarii cântau altădată şi o «petrecanie» de mort».

6b

La aceasta să mai adăogăm, ca un semn al Moldovei, «pluguşorul», spus aci fără buhai, de care nimenea n-a auzit vreodată, şi numit: «hăială», «hăit», «hăi», sau «cetereală».

7a

Dacă toate acestea pot fi numite moldoveneşti, o bună parte a muzicii şi a poeziei româneşti, culese în Ucraina, va îndrepta privirile spre cu totul alte părţi ale ţării, româneşti şi ne va fi prilej de mare uimire. Astfel colindele, destul de numeroase şi mai ales cele dinspre miazăzi, aparţin repertoriului Dobrogei şi Munteniei apusene. Povestea voinicului pe care murgul l-a purtat în mare, udându-i numai poala caftanului; baia gazdei bătrâne, alături cu Dumnezeu şi cu sfinţii, şi atâtea altele, sunt ale Ialomiţei, ale Constanţei, ale Ilfovului, ca şi săgetarea duhului de mare (acolo: duhul mare), care mănâncă poamele de argint ale mărului, sădit de voinic şi se răscumpără de la moarte dându-i sora lui minunată de soţie*.

II

In Muntenia şi Oltenia se cântă la nuntă un fel de marş ciudat, poate o imitaţie ţărănească a meterhanelei turceşti, din alaiurile domneşti de altădată, melodie fără formă şi fără vreo croială limpede. In «nunta din jud. Vâlcea» Gheorghe Fira a tipărit un asemenea marş, iar noi am auzit unul asemănător la Martinoş în Ucraina. Iată cum sună în Argeş:

---

* In original punotele 7b, 8a, 8b sunt omise. Restabilim textul pentru a-l intregi din Ilfov). Paranteza este introdusă aici de prof. T. Găluşcă.

7b

Melodia colindei următoare are o variantă din Muscel (dă o variantă din Muscel şi Ilfov). Paranteza este introdusă aici de prof. T. Găluşcă.

Şi Muscelul: 8a

Alta are o variantă din Ilfov. I

Şi Ilfovul: 8b

II

III

Unele melodii lirice au şi ele variante din Regat. (Aşa, de pildă):

9a

Iată o variantă din jud. Constanţa:

Va

Sau

9b

cu o variantă din jud. Muscel:

VI

Nici baladele, câte s-au mai putut culege în Ucraina, nu sunt moldoveneşti. Un fragment al lui Milea, care cheamă rând pe rând rudele toate să-i scoată şarpele-balaur din sân, ţine de vestul Regatului. Povestea lui Zanislan puternicul, zvârlit în Dunăre de turci, cu o piatră de moară de gât şi totuşi întors la cei vii, se leagă de ţinutul dunărean. În sfârşit, Miorița, cântată la Martinoş de bătrânul cimpoier Munteanu, 80 de ani, are o melodie de doină zisă la noi «haiduceşte».

10a

Melodii de acest fel se pot auzi la noi, de pildă, la Râmnicul Sărat.

IV a

Dovedesc oare aceste fapte că peste un vechi strat de moldoveni s-au aşternut, mai târziu, alte straturi, venite din alte părţi sau că din capul locului s-au aşezat în Ucraina români veniţi din locuri felurite, cum arată numele de «Munteni» dat celor din Bulgarca? Nu cade în sarcina folcloristului să răspundă la astfel de întrebări. El este poate cel mai mândru că ştiinţa pe care o slujeşte ajută când şi când pe istorici şi pe sociologi.

O întrebare la care însă e dator să răspundă, ar fi aceea a «influenţelor» folclorului ucrainean asupra celui românesc, în acele locuri unde s-ar putea crede că îl covârşeşte. Adevărul este că de influenţe nu se poate vorbi. Împrumuturi răzleţe nu pot fi numite influenţe şi se recunosc de departe. Afară de vocabular (cazacioc şi altele), românii ucraineni au luat de la unele jocuri, cele mai multe orăşeneşti, Cozac odeskii, Vosaduli, Nemeţca vals; apoi ritul de Anul Nou al Mălăncii şi rareori câte un cântec.

10 c

Spre deosebire de melodia românească, foarte liberă în ritm, mişcându-se de cele mai multe ori pe trepte apropiate, amănunţit împodobită, cântată nu prea tare şi întotdeauna pe o singură voce, cântecul ucrainean, dealtfel deseori măreţ, calcă rar, măsurat, se cântă lat, cât de puternic şi pe mai multe voci, dar cu totul altfel decât al macedo-românilor, de asemenea polifon.

Dar pe când muzica ucrainenilor trăieşte încă şi înfloreşte în sânul unui popor compact, a românilor ucraineni pare graiul unui sfârşit de veac. «Aşa cânt eu, aşa cânta sora, aşa cântă prietenele, aşa cântă toată lumea», zicea o ucraineancă tânără din Cantacuzinca. La ai noştri toate cântecele au fost învăţate «în tinere dzâle» sau sunt «starii rijimscu» şi mor cu cei din urmă care le ştiu, cum au murit la Bulgarca cele 40 de colinde ale bătrânului Hârjeu, o săptămână înainte de sosirea mea. Insuleţe scăldate de marea unei seminţii străine, aşezările româneşti în Ucraina vor fi desigur înecate cu vremea, împreună cu datinile şi cântecul lor. Când, noaptea, la capătul unei prea scurte călătorii, santinela

germană de la podul din Voznesensk, citind numărul automobilului militar, a făcut semn din cap că drumul înapoierii stă deschis, mi s-a părut că păşesc pragul unei lumi zăvorâte pentru totdeauna.

Şi totuşi, şi totuşi. Intre oamenii aceea atât de depărtaţi şi prin atâtea despărţiţi de noi şi ţara românilor, dăinuiesc legături. Suntem oarecum vecini: soldaţii moldoveni din armata rusă au fost pe aci în războiul celălalt: Nazar Martinenco din Doroţcaia a învăţat la Oneşti un cântec: «Nistru, Nistru, apă rece» şi un joc. Pe la Tiraspol, melodii vechi şi noi au trecut Nistrul. «Dumnezeu învârte roata» a ajuns cozăcioc moldovenesc la Lisa-Hora. Cât de greu, şi tot ascultau unii radio Bucureşti, mai ales slujba de Duminică şi «horul» frumos al Patriarhiei, dar şi altele, precum cântecele Mariei Tănase, de la care Vania Velga din Alexandrovca a prins «Hai, maică, la iarmaroc». Mai mult, în unele sate cu viaţa românească puternică, cei tineri îşi au cântecele lor, ca în Regat şi foarte asemănătoare cu cele de aici, poate chiar de aici venite. Fiindcă nu-i mai plac cântecele bătrâne cu «măiculiţă», cum spune ea, Halea Hlimniţchi şi tovarăşele ei cântă spre pildă:

10 b

In sfârşit, în războiul de acum, soldaţii români au dus într-acolo cântece noi care au plăcut şi au prins. Unui anume Dimitrie, infanterist cu garnizoana la Voznesensk, îi datoreşte Vera Stirbătei din Bulgarca, şi altele de seama ei, bine cunoscutul cântec de concentrare.

11 b

Când ne-om mai vedea, mândră, nu ştiu nici eu. Dar peste două graniţe şi mai multe ape, atâtea fire nevăzute ne leagă de toţi cei de acolo şi de cei încă neştiuţi de noi, dar mai puternice decât toate gândurile şi dragostea noastră.

TATIANA GĂLUŞCĂ

MOARTEA ŞI ÎNMORMÂNTAREA PĂSTORILOR OGLINDITE ÎN BALADA «MIORIŢA»

(date extrase din fişele de observaţie directă şi din chestionarele completate de un mare număr de păstori, din toată ţara)

Balada, ca şi colinda *Mioriţa,* este specifică poporului român prin problematica referitor la confruntarea om—moarte, pornind de la o situaţie tragică, concretă, desfăşurată în munţi, într-un mediu păstoresc. In balada clasică culeasă de V. Alecsandri, foarte răspândită şi azi, povestirea se referă la o întâmplare: o turmă însoţită de trei păstori care «pe-un picior de plai pe-o gură de rai...» urcă-n munţi. Unul din aceştia este invidiat de ceilalţi sortit morţii pentru că: «are oi mai multe /mândre şi cornute / boi înjugaţi / şi cai învăţaţi» (inf. Domnica Gheţ). Din discuţia cu informatorul ca şi din textele *Mioriţei* aflăm că sunt şi alte cauze ale morţii păstorului provenite dintr-un subtext arhaic.

La întrebarea: Ce este *Mioriţa?* Ion Bonţoiş din Somova—Dobrogea răspunde: «Un cântec jalnic. Oaia i-a prezis, păstorul a înţeles că trebuie să moară». După concepţia poporului, credinţa arhaică pentru păstrarea manei, păstorul trebuie să fie pur, ca să priceapă semnele. In vis se arată semne de moarte, semne uitate de el şi date de natură: frunza şi vorba, câinele latră, oile nu pasc, altfel nu este investit în funcţia de păstor. *Mioriţa* (cântec lirico-epic, baladă, colind). Moartea păstorului i se poate tra-

© T. Găluşcă, 1995

ge din sancționarea lui de către ceata de ciobani, conform unui cod sever pe care nu l-a respectat, abătându-se de la normele de conduită tradiționale în timpul activității (fătat, văratec, mârlitul oilor), precum și pentru aducerea unei mândre la stână sau pentru că a plecat la horă, la șezătoare. Uneori e ispitit de o zână, cântă din fluier și uită de turmă, pe care o pierde și este obligat să primească moartea. (Oile se pribegesc, ori le mănâncă lupul). Pentru astă faptă mă așteaptă judecata (Petre Ventilă). El a fost investit cioban cu un jurământ făcut pe cârligul străbun ca să păstreze turma ca însăși viața (inf. Tache Vrană), în această anumită apariție a constelației: Ciobanul cu oile și câinele, la deschiderea stânei de Sf. Gheorghe. El jură să păstreze harul, mana, să înfrunte suferințele provocate de intemperiile naturii sau atacurile dușmane cu prețul vieții, dacă altfel nu poate. Finalmente, el trebuie să învingă prin propria-i moarte, creatoare sau sacrificală pentru statornicirea manei, când legea este călcată în picioare prin nerespectarea jurământului. El nu reacționează în fața prevestirii dată de Miorița sau de pasăre, de natură la aromâni, de visul mamei sau al «soților» de la stână sau de propria lui presimțire, atunci când este pur (inf. Petre Golea). După opinia altuia (Petre Costicea), păstorul primește să i se facă «legea» ca păcatul să nu se perpetueze, iar moartea «de una oară» sau năprasnică, adică violentă, este creatoare în felul acesta și declanșează putere, transmite noroc turmei. Deci păstorul acceptă moartea, căci altfel «iarba piere, se usucă pășunea, seacă apele și ceata se împrăștie, iar turma trebuie reînnoită» (inf. Arîstide Docu, Ion Ichim).

Mai demult, stâna era așezată, de obicei, peste un os al unui om mort în luptă, ca simbol al forței creatoare declanșate de mort violent (inf. Virgil Vașoti). Din Testamentul ciobanului nostru rezultă posibilitatea de a se apăra a păstorului: varianta din Timoc, culeasă de E. Comișel, *Miorița,* culeasă de Alecsandri, ca și varianta aromână *Dibra picurarul nu vine/chiru armele de asimi.*

In viziunea aromânilor fârșiroți, moartea era întrevăzută chiar ca un tânăr cu spadă, pe care nu-l pot învinge pentru că au uitat armele *(a muri* este sinonim cu *a uita armele*), vezi varianta cântecului Statina, un voinic rănit, care dialoghează cu luna: (Pleasa—Albania). El spune că este învins pentru că nu are cine să-i aducă armele de la stână. «Lucru fapt», ne spune D. Aristide.

Deși i se sugerează lupta, păstorul rămâne nonviolent prin felul de a vedea viața. El este senin, echilibrat, înțelept. «Cine a văzut soarele, vede și moartea» (Chirică Bulat, Basarabia). Multe din aceste declarații ale păstorilor se întâlnesc și în basme *Ciobanul și mioara, Fluierul fermecat,* precum și în legende astrologice, în care se reflectă normele codului păstoresc, relațiile acestuia cu turma, cu natura, cu ceata profesională și cu legile ei. In lună e un cioban care și-a pierdut oile (Basarabia—Lăpușna), sau un cioban care n-a dat apă la oi. Ion Ichim vorbește de stele care ar reflecta prin denumire legile codului: Steaua, *Fata cu pita,* adică fata care-l ispitește pe păstor și o altă stea: *Ciobanul care varsă găleata cu lapte.*

In varianta aromână *Gioga,* cântată de Șanga Vrană, păstorul pierde turma și primește «legea grea». Același motiv e și în variantele *Ciobănească* (Turma pierdută, plus testament, un tip arhaic pe care l-am găsit în Basarabia, satele de peste Nistru: Coșnița—Dubăsari, Slobozia, Valea Hoțului) sau în colindul din Transilvania *Fata de maior,* culeasă de I. Nicola. Atitudinea pasivă a păstorului în fața morții este, așadar, rezultatul climatului de viață și muncă, incrustat în el prin inițiere (colind din Transilvania—Maramureș) în care e vorba de moartea inițiatului neîncadrat încă în ceata profesională a păstorilor: «Mic și străinuț / Pe nume Petruț», păstor neintrat în ceată care este trimis de cei doi păstori să

afle păşunile, izvoarele, să ia contact cu moartea, «tovarăş de drum pe care o poartă cu el în traistă».

În genere, păstorii sunt oameni deosebiţi prin temperament şi felul de a concepe viaţa şi moartea. El sunt aleşi de mici, de către bătrânii obştii, pentru această muncă şi verificaţi apoi, în etapa iniţierii: după credinţa că ura, invidia, cearta distrug ceata, harul, mana (Chirică Bulat, Izvoare—Soroca). În realitate, conflictele la stână nu erau admise, de aceea se alegeau păstori diferiţi ca temperament: unul domol, altul iute, ca să nu se certe (inf. Tache Vrană). În «Testamentul» cântat de păstorul Gheorghe Puşcaşu din Hârtop, Soroca, ca şi în motivul *Testamentul* din *Mioriţa,* e transmisă iminenţa morţii şi mesajul păstorului, Ciobanul vrea să nu se despartă de mediul lui de viaţă şi de muncă: stâna şi satul natal. Păstorii, animalele (câinii, oile, natura) sunt sugerate într-o eternă continuare prin vatra stânii care nu se dărâmă.

Deţinem aceste date despre vetrele dacilor, care asigură permanenţa stânii (inf. Valer Tipuriţă, Nedelcu Mocanu).

În riturile din *Mioriţa* găsim numeroase elemente etnofunerare. *Testamentul* lăsat cu limbă de moarte este o datină şi datina e obligatorie pentru toţi. Pe păstor îl interesează ceremonialul tradiţional, care îl aşază la locul lui, pentru a nu rătăci şi a se întoarce pe pământ, ameninţând stâna şi pe cei vii, în realitate *Mioriţa* este, în esenţă, testamentul care exprimă ultima dorinţă a păstorului, în faţa morţii închipuite sau reale, precum şi ceremonialul dorit. În ceremonial este concentrată dragostea de viaţă, de muncă, de natură, de oameni, afirmată până dincolo de mormânt. Pentru a înţelege *Mioriţa,* profesorul C. Brăiloiu cere cunoaşterea entologiei funerare autohtone. Acelaşi lucru îl recomandau Mircea Eliade, D. Caracostea, A. Fochi şi O. Bârlea. Testamentul ne dezvăluie universul interior al păstorului. Conform concepţiei despre moarte, întrevăzută ca o prefacere, o călătorie în lumea strămoşilor, ca şi în cântecul zorilor, stingerea ciobanului este imaginată drept o integrare în lumea strămoşilor. Că Ion pleacă departe «Pe căi neumblate / Pe-o cale lungă / Tot fără umbră / Ş-acolo l-aşteaptă / Mese-ntinse / Făclii aprinse / De neamuri multe» (Boişoara — Ţara Loviştei). Într-un bocet de păstor, ca şi în varianta *Testament,* cântate de Tache Vrană, prin moarte, păstorul găseşte «dincolo» «altă cupic (turmă)/Altă păşteare (păşune)/Altă soie (Neam)/ Altă căşare (stână): oi mi duc la auşani (la bătrâni)».

Păstorul vrea să moară pe vârf de munte, aproape de Soare, unde vede necuprinsul «...Să mă lăsaţi să mor/În vârful muntelui/În faţa Soarelui» (Şanga Vrană).

«Este o onoare să fii îngropat în munte, între stânci, în peşteră» (inf. Tache Vrană), ca «să te faci munte», să fii mereu aproape de viaţă. Într-o variantă aromână, el vrea să rămână în picioare ca «să vadă zarea» (inf. Şanga Vrană). El vrea să moară pe păşune, «Să mă fac oarbă-floare/Să treacă oile la păşteare» (inf. Ene Robescu). În Maramureş (Vasile Lţieş) şi în Basarabia (Petre Golea) se crede că dacă păstorul moare în câmp, nu poate fi îngropat în altă parte, nici transportat peste pajişte, pentru că se usucă iarba, mor florile şi vine seceta (Olăneşti — Cetatea Albă). El vrea să fie îngropat în stână sau aproape de ea: «În cheutoarea stânii/Să-mi aud câinii/În hodina bacilor/ În târla oilor» (Dochia Răileanu, Izvoare—Soroca). Păstorii lasă cu rugă de moarte o haină sau o unealtă, în special cârligul sau moaca sau sarcina, fluierul, ca să aducă noroc oilor. Mortul e îmbrăcat în haine ciobăneşti, fiind înzestrat cu toate uneltele care devin obiecte rituale (baltag, cuţit, traistă, amnar etc.), conform credinţei că viaţa de aici continuă, «dincolo», sub aceeaşi formă. El cere să i se pună uneltele ciobăneşti pentru că e păstor nu numai aici, ci şi dincolo. Turma lui cu care pleacă este dată prin pomană la înmormântare şi în zilele când se face acest lucru, căci dincolo, la strămoşi, el trebuie să-şi aibă oile lui. De obicei, el e înmormântat, după cum se şi pre-

cizează, dealtfel, «În hodina bacilor/În strunga oilor /Dorul să și-l potolească (Lacu—Sărat, Brăila (inf. Ion Mocanu). «În strunga de oi/Să fiu tot cu voi» (Vrancea—Soveja); «De m-or omorî/De m-or/îngropa/ Și m-or așeza /În dosu stânii/Tu să mă dezgropi/Și groapa să-mi faci/În strunga oilor»... (În unele zone este interzisă îngroparea în dosul stânii (inf. Radu Costache), ci numai în loc de muncă (în vatră, în strungă, în târlă).

La aromâni nu se îngroapă nici în pragul stânii, acolo este locul de îngropare al șarpelui stânii, care reprezintă «norocu stânii» (Vrană).

În Bucovina oile și câinii se îngroapă tot la stână (Măzănăiești—Suceava. Ion Cârșmaru-Vrană descrie detaliat cum a fost îngropat un câine, Balu, la care a participat toată obștea, pentru că el a păzit turma. În Bălți—Brânzeni și în comuna Măgurele, Mioara își face testamentul cerând ca oasele să i le îngroape păstorul la stână, după ce va fi tăiată de măcelar, conform unei credințe, oasele aduse la stână îi va înlesni învierea, motiv atestat și în basmul: *Ciobanul și Mioara* când ciobanul îi adună oasele, din acestea apărând o mioară cu lână de aur (inf. Varvara Panait).

În altă variantă, ciobanul îngropat în stână învie (Gopeș, Macedonia) de dorul oilor, al pășunilor și al muncii (Gachi Belci și Victoria-Tola-Georgescu). În altă variantă, ciobanul se trezește din moarte (pe câmpul dorului) și învie (inf. Alexandru Gălușcă). În Țara Zarandului ciobanul își exprimă dorința de a fi îngropat sub un fag pentru a se odihni, unde (la aromâni) «ameridză oili»: «Să mă-ngropați/Sub fagul cel mare/Alături de cale (inf. Ion Șerb. *Folclor din Țara Zarandului*). Aceeași temă e semnalată în Maramureș, în județul Mureș, în Oltenia.

Îngroparea ciobanului se face în două feluri: prin îngropare în pământ sau astupare, adică prin acoperirea cu gluga: «Pe mine pământ nu puneți/Ci cu draga gluga mea mă astupați». Deci, în loc de țărână, să-l acopere cu gluga, să fie lăsat la suprafață, pe înălțime (Ion Taloș a găsit 165 de variante cu acest subiect, în colindele din Transilvania). În Basarabia, când ciobanul era îngropat pe câmp, pe locul unde murea, i se punea la cap o piatră, închipuind luna și soarele, iar la aromâni i se punea pe cap o cruce din coarne de țap sau de capră. Inf. Nicolae Zisu ne spune că ciobanii erau îngropati fără coșciug, înveliți în ramuri din codru și duși pe leasă de ramuri. Mărturisește că numai cei veniți în România s-au îngropat în coșciug. Îngroparea fără coșciug este atestată și de Paul de Alep.

Vasile Latieș a asistat la o astfel de ceremonie în Munceii lui Havrig (Maramureș, 1969), cu prilejul înmormântării unui baci în munți. De multe ori locurile unde erau îngropați păstorii căpătau numele defunctului: Vârful lui Pătru, al lui Ion Maramureș Bucar și la aromâni Vârful lui Vanghele, Ciuma Nanii, iar spre pomenirea mortului se săpau fântâni, se sădeau pomi care căpătau tot numele defunctului. În Hârtop—Orhei (1928), într-un copac bătrân, oierul Ilie Brânză a găsit osemintele unui cioban alături de uneltele lui. Astfel de morminte sunt multe în Codrii Vlăsiei, de exemplu «la stejarul lui Stere». Ca și la plugarii din multe sate românești și ciobanii erau uneori (mai ales cei transhumați) înmormântați de două ori: o dată pe drum și altă dată în sat, spre a fi așezați alături de strămoși. Din sarică se forma chipul unui om, pe care-l punea în coșciug și-l înmormânta cu tot ritualul, din care nu lipsea jelirea mortului și pomana. Aceasta se întâmplă pe drumurile oilor.

La aromâni ciobanii care mureau pe drum aveau ceremonialul lor, efectuat de bărbați și femei, pentru că pendularea păstorilor spre iernatic, până la sfârșitul sec. al XIX-lea, se făcea cu familia. Astfel, bărbații, în semn de doliu, purtau tâmbarea cu gluga pe cap 40 de zile, iar femeile, în părul despletit puneau lână neagră «pultăniție». În mormânt păstorului i se puneau ramuri de copac fiind așezat pe o leasă. Rugăciunea o

făcea un bătrân. Înmormântarea din sat trebuie să desăvârșească ceremonialul funebru. Lângă păstor se mai punea un pumn de țărână din pământul pe care a călcat. La aromâni s-au păstrat și reminiscențe ale incinerării, care se efectua obligatoriu lângă un pom sau un izvor, după trei zile de la îngropare. Aici se ardeau hainele mortului și o parte din lucrurile lui (linguri, farfurii ș.a.), iar cenușa era împrăștiată pe apă. În comuna Dezdead — Dâmbovița s-au găsit, de asemenea, urme de incinerare în Dealul Goran.

La Stănești—Gorj se arde cămașa, doliul și «statu» (lumânarea în formă de colac, de dimensiunea mortului).

De menționat câteva trăsături specifice înmormântării păstorilor la aromâni: li se aprindeau trei lumânări făcute din inimă de pin, din rășină, numite «dzadă»: una i se punea în mână, alta — la fereastră și a treia — la ușă. De la lumânarea mortului aprindeau ceilalți lumânările, simbolizând o viață ce se stinge și alta ce se naște. Baciul Niță Munteanu din Săcele a cerut «moacă» nu lumânare, zicând: «În pădure/Pustietate/N-am avut pe nimeni frate/Decât oițele din stână/Și moaca de lângă mine/Ea mi-a fost tovarăș/Ea mi-e lumânare». Ce și-n *Miorița,* păstorul Niță Munteanu cere să-i aducă: «Fluieraș de fag/Mult zice cu drag/Să mi-l pui pe mână/ Fluieraşu' m-a-nveseli /Și-amândoi om putrezi /Cruce să nu-mi pui/ În loc de cruciuliță /A mea fluieriță».

Ca și în *Miorița,* Niță Munteanu vrea să-i pună la cap un pom «Ș-a lui crăcușoare/ M-or jeli ca surioare».

«I-am desfăcut mâna, ne spune nora lui Niță Munteanu, ca să-i pun lumânarea, și n-am putut. I-am lăsat moaca împreună cu fluierul». Niță Munteanu era din Săcele. L-am întâlnit la Reni, în 1935. Avea o turmă pe Pârlita, lângă Cocioc—Ilfov.

Nedelcu Mocanu a murit cu oaia în brațe. Când l-am vizitat, cu o lună înainte de a muri, mi-a spus: «Să mă-ngropi/în strai ardelean/în port de mocan/în sarică mocănească/Cu găleata ciobănească/Cu fluieru la brâu/Să cânte mereu; /să știi că sunt cioban/și pe lumea ailaltă». L-am găsit mort cu oaia în brațe, în 1943.

Virgil Vașoti și-a adus «dzade» din timp să aibă lumânări la moarte (1975). El locuia în București. Înainte de a muri mi-a spus câteva versuri: «Bana (viața) ni și frândze, /Sufletu și stindze». Gheorghe Necșu cerea vești din ziare spre a le comunica strămoșilor dacă-l vor întreba.

Moartea păstorului impresionează nu numai pe cei dragi, ci întreaga natură și tot ce viețuiește în preajma lui: ceilalți «soți», păstori, oile, câinii. Pe ei îi roagă ciobanul să-l îngroape: «în jocul mieilor, /în strunga oilor,/ Cu fluieru-n vânt/Ca un legământ/Fluieru-a cânta/Și oile va aduna/Și ele m-or plânge/Cu lacrimi de sânge». Ultimele versuri sunt bocete la cruce, culese de C. Brăiloiu de la Nicolae Stanciu.

Moartea predispune deci la meditații viață—moarte, aducând în prim plan elemente din vechea viziune românească a integrării în natură, în cosmos: «Pământul mă va primi/Caru' mă va-nveli/Și-o lumânare/Mi-a da sfântul soare». Moartea e un eveniment cosmic anunțată la stână cu buciume în toate zările; un eveniment de-o clipă în eternitatea lumii. Păstorul este inițiat în tainele cosmice ale morții: «Trupu-n pământ/Sufletu-n necuprins». El se adresează soarelui, cerului, căci viața lui s-a desfășurat în natură. Moartea e o reintegrare în natură și e privită ca o mare sărbătoare. Păstorii Chirică Bulat și Petre Golia din Izvoare—Soroca întâmpină moartea în haine de nuntă, căci moartea e nunta cu pământul, cu necuprinsul. «Vii la nunta mea?» mă invită Mitu Ciobanu, baci în comuna Niculești—Dâmbovița (1961).

«Moartea e o nuntă în natură, mireasa e groapa, e floarea câmpului în fundul pământului» ne, relatează Tache Vrană. La fel ne cântă Zoița Hodorog din Izvoare—Soroca, cu versuri cuprinse în *Miorița.*

Păstorii se îngropau la suprafață, aceasta era ca un somn, ca să fie aproape, astfel, mereu de viață. Erau așezați în trunchiuri de brad, ne spune Zisu Nicolae. Moartea e contopirea cu locul drag. Păstorul vrea să moară pe pășune: «Să mă fac iarbă, floare/Să treacă oile la păşteare»; «Să-i spui mamei/Să-i spui că-s iarbă/Să-i spui că-s floare/Și-oi veni la primăvară».

Vrea să fie la soare, căci: «Privind la soare/Se văd cârduri de mioare/Privind la lună/Să le văd cum se adună/Privind la stele/Să le-aud cum plâng cu jele» (inf. Mitu Ciobanu).

Păstorul care — ajutat de veghe, tăcere, contemplare, în singurătate — găsește în natură a doua familie și, în același timp, treptele cunoașterii, vede moartea legată de viață, ca o existență asemănătoare cu viața astrului, bazată pe aspirații de reîntâlnire în natură cu strămoșii. In viziunea românească moartea este prefacerea, renașterea păstorului în ritm cu eternul ciclu al vieții: viață—moarte—renaștere.

Mitul mioritic reprezintă deci situarea omului în cosmos. O lume în sine cu multe virtualități în solicitările cu necuprinsul. Viața și moartea sunt soră și frate. Ridicarea eroică prin suferință devine ținta supremă: «Vitejește să trăiești, vitejește să mori, căci te duci la ai tăi, ajutat de soare, de munte, care e casa păstorului». El vrea să audă freamătul naturii, al muncii la stână. Sugestivă este credința păstorului în înviere, în renaștere. Alături de moarte e viața, «viața continuă din viață». Nu știm dacă păstorul a murit, dacă a fost ucis, dar reacția lirică este importantă. Din ea răzbate lauda vieții. Miorița nu e o baladă a morții, ci a vieții biruitoare. Prin moarte și locul înmormântării, păstorul rămâne păstor nu numai aici, ci și dincolo. Ciobanii uciși «sunt binecuvântați de Dumnezeu. De Paști, la mănăstirea Dobruşa, județul Soroca, la mormântul unui cioban se zice că arde o făclie. Cine e cioban 12 ani, se zice că devine sfânt». La înviere arde o lumânare și la mormântul ciobanului din Ciucurova—Dobrogea. «Dacă se apropie un om rău, i se taie gura», ne spune Iacob Curecheanu din Casimcea.

In sudul Basarabiei la Corcmaz, calul bătând din picior lângă mormântul unui păstor, a scos la iveală un izvor: «Izvorul lui Huzun».

Miorița înfățișează moartea violentă a unui tânăr păstor renumit sub formă de nuntă a mortului. Eroul e asemuit cu bradul — element nelipsit la această înmormântare — tăiat dintr-o dată și adus (în Hunedoara, Hațeg) în urma unui ceremonial arhaic Bradul, fără ceremonial, e prezent în Muntenia, Oltenia, Moldova aci (înlocuit cu un pom) și o parte din Transilvania și ține loc de mireasă, după cum se și precizează în *Cântecul bradului:* «Ți-oi fi mireasă ție/Ți-oi fi pe vecie» (inf. Radu Gheorghe).

După afirmațiile prof. C. Brăiloiu, în concepția poporului, fiecare om trebuie să-și parcurgă tot ciclul: naștere, căsătorie, moarte. Nunta mioritică constituie o transfigurare a realității prin încadrarea păstorului în circuitul cosmic, spre a-și împlini destinul. Credința că «destinul e mai puternic decât Dumnezeu» se desprinde și din *Miorița.* De aceea nunta nu se amână. Ziua hotărâtă e sfântă, vegheată de cele trei ursitoare. Dacă în ziua nunții a murit mirele, locul lui îl ia fratele de sânge sau de suflet, că în cazul nunții din Băiasa-Pind: «Nunta e gata să pornească, însă fratele miresei, care e așteptat, întârzie să vină.

Deodată, nunta a amuțit. — Ce este? Ce este? întreabă mama văduvă.

— Pe Costa l-au omorât pe drum în timp ce angaja locuri pentru iernatec. Mama, senină, a răspuns:

— Să pornească nunta! Fata va pleca cu nunta ei, cu norocul ei, apoi voi face nunta băiatului». Tânărul e adus apoi în altă cameră, e îmbrăcat mire cu cunună pe cap și cu bradul sau alt copac ori numai ramura alături, împodobit cu lână albă și roșie. Astfel împodobit, el își așteaptă mireasa «crăiasa lumii», cu care va nunti.

Asemenea exemple sunt multiple. În 1958 am văzut o astfel de nuntă la Nicolea Păpană, din Niculești Dâmbovița, la Vasile Mâniosu, din Peris—Ilfov, la Nicolae Zgumă, în 1978.

Mitul marii treceri primește sensul unui eveniment de dimensiune cosmică. Ritualul dorit al tinerilor «nuntă—moarte» este necesar, pentru a fi privit de strămoși și inclus în natură. Încadrarea în cosmos prin moarte desăvârșește trecerea cu nuntă. Chiar păstorii bătrâni te invită la posibila lor moarte: «vii la nunta mea? Adică nunta cu pământul care duce la ideea de topire. Pământul mă primește /Cerul mă-nvelește/Trupul la hodină/Sufletul la lumină». Trecerea în altă lume e deschisă ca într-o conăcărie: «Soarele și luna/Mi-au ținut cununa/Copacii îs vornicei/Păsărelele druște/Brebenei și clopoței/Sunt în horă și ei» (Nicolae Ciobanu, Izvoare—Soroca).

Personificarea aștrilor reprezintă o transferare a planului real în cel alegoric. Păstorul pleacă în altă lume, respectând cultul solar și cel al pământului. Prin cânteçul zorilor soarele e rugat să-i ajute, iar bradul ținând loc de mireasă.

Păstorul, tânăr ori bătrân, când va fi primit de natură trebuie să fie iertat,, pur și cu gândurile curate.

Drumul marii treceri semnifică despărțirea de viață. Dar cu toată seninătatea, el conține un sâmbure tragic. Pregătindu-se să fie primit de Pământ, păstorul cere iertare de la pământ, de la turmă, de la iarbă, de la soare și, desigur, de la toată ceata păstorilor.

Petre Golea a murit sărutând pământul, iar Nicolae Gorea în genunchi, în fața soarelui. «Bota la picioare /Gluga rezemătoare /Să mă iert cu turma/ Să mă iert cu iarba/ Să mor curat/ Neblestemat» (inf. Iacob Curecheanu). Tache Vrană mărturisește că spre a putea muri, unchiul lui, Gheorghe Vrană, a ars o oaie vie, bolnavă. Neputându-și da totuși duhul, l-au urcat și coborât de pe munte de cinci ori spre a-și cere iertare. Apoi a murit. Neiertat nu-l primește pământul, «locul, țara». Există o etică a morții. Mitul ancestral este reintegrarea în natură prin «prefacere» (inf. Valer Tipuriță).

Păstorul își cere iertare de la codru, care uneori, nu iartă. «Frunza codrului tremura /Codrul supărat era»;

«Codrul negru va înfrunzi/Flori albe vor înflori/Eu cu turma n-oi fi» (Ene Robescu).

La capul mortului, dacă acesta e tânăr se pune, de obicei, un pom, un brad, fluierul. Cel dispărut e împodobit cu ramuri verzi de frasin, stejar, brad, pin. Totul își ia rămas bun de la pomul lui, sădit la naștere, care îi e frate, umbră, destin. «Când a murit tata, ne spune Tache Vrană, pomul roditor a dat ultimul rod la 40 de zile». «De n-oi fi/Și zilele mi s-or sfârși/Să mă-ngropați/Sub măr pădureț/Mie ursat/Cu mine crescut/S-aud viața la stână/Fără hodină» (Petre Curcă, Coșnița—Dubăsari). Trecerea în moarte capătă accente de taină nupțială. «Sub un măr pădureț, ne spune Serghei Ion din Tulcea, a fost găsit un cioban mort cu o Evanghelie în traistă, care se păstrează la mănăstirea Cocoș». Ciobanul, dacă moare, se crede că nunteşte «Cu împărăteasa lumii, căreia îi zice Coana Anica» (Basarabia) cu «Sfânta moarte, sora soarelui, crăiasa codrilor sau a munților» (Colind din Năsăud).

Căsătoria e un eveniment foarte important al vieții. A muri necăsătorit e a muri prematur, într-o viață ce nu a fost terminată. Ritualul și ceremonialul «nunții» îl desprind pe tânăr de cei vii și-l integrează «la locul lui».

«Nunta» postumă se săvârșește în ambianța cosmică. Soarele e nun, alături de lună. Luceferii sunt fârtați, iar stelele druște. Aceste motive sunt cântate în bocete, în balade și cântece lirice. În bocet: «Mireasa e crăiasă mare/Ce nu ai la arătare/Soarele ție-ajutor/Că-ți este frățior». Păstorul e mire al Pământului. El este un crai mare, alături de crăiasa Lu-

mii. Redarea fabuloasă se regăseşte şi în nunta reală, graţie oraţiilor de iertăciune: «Împăratul nostru/Puse soarele veşnic/Să ne fie nouă sfeşnic/Ş-o puse pe lună/să ne fie nouă nună» (inf. Gheorghe Neacşu).

Uneori moartea e o «fată din sat» cu care păstorul nunteşte. Această imagine apare şi-n bocet, când i se face păstorului înmormântarea în sat. În Ţara Oaşului «dacă mortul e fecior, se face steag», întocmai ca la nuntă şi se adună ceteraşi (inf. Maria Ruş). Fac steag la tinerii morţi şi mocanii din Dobrogea. Steagul rămâne la mormânt ca şi bradul. «S-a însurat/c-o fată frumoasă/A lumii mireasă/Brazii cei trufaşi/I-a avut nuntaşi/S-a pus vornicei/Copaci tinerei/Soarele şi luna/I-a ţinut cununa/Stelele mii/I-au aprins făclii» (inf. Niţă Munteanu).

Pentru ca desprinderea de viaţa aceasta şi integrarea în cealaltă să se desăvârşească, mortul, atât tânăr, cât şi bătrân, trebuie să fie jelit şi să i se facă pomenile.

Mireasa e crăiasă «Cu care s-a însurat /Sub cetină de brad/I-a lumii crăiasă/O mândră-mpărătească/Cerul m-a cuprins/Pământul m-a-nvelit/Aşa am nuntit» (inf. Petre Cuită).

Tema cadrului nupţial în ambianţa cosmică aparţine exclusiv poporului român (A. Fochi, Mioriţa, p. 53) şi cuprinde o mare forţă de transfigurare (Mircea Eliade), iar pentru G. Brăiloiu, natura capătă valoarea unui simbolism nupţial pentru tinerii necăsătoriţi cu nunta în natură.

Bradul ce reprezintă mireasa mirelui este împodobit cu lână albă şi roşie. Scenariul cu nunta efectuată şi hora le-am văzut la Bârlovenii-Vechi—Banat şi în Haţeg. Cântecul zorilor e cântat de trei femei sub fereastră, în zori. Elisabeta Bâncă cântă, evocând un cadru pastoral: «Oilor, miorilor/De ce nu zbieraţi/Pe Ion să-l treziţi/Sfinte soare/Fă ziua mai mare/C-avem o fiinţă călătoare». Tot în cântecul zorilor zânele «zorile» cer să-i facă zăbrele — «Pe unde să-i vină/Colac şi lumină/Pe una să-i vină/Izvorul de apă/Pe alta, dorul de toate». Astfel, păstorul intră în necuprins, fixându-şi dominantele existenţei în cosmos. Şanga Vrană ne povesteşte că fratele său Colea Ceară, mort tânăr, a cerut înaintea stingerii să i se facă găuri în coşciug, spre a intra soarele.

Imaginea se întâlneşte şi în bocete: «Steale din ţerl dipuneţ/S'desparte muma di ficiorlu/Şi ficiorlu de-a lui mumă/Plângu oile şi câinele/Plânge iarba cu lacrimi/Pădurea tută verdzeaşte/Soarele leţeaşte/Tini căşarea încliseşi/Oile te acleamă/Tu cu cârligu dormi/Călătoru va ieşi cu nuntă/Cu nevasta nauă mână/Pe cap cu cununa». În coşciug, tânărului păstor i se pune cârlibana, tovarăş de drum.

Petre Golea ne cântă bocetul la înmormântarea lui Ion Răcnilă din Izvoare—Soroca: «Te-am îngropat/În aripa oilor/Pe tine te-or jeli/Oile când or porni/Mieluşei or zice: «mia!»/Pe tine că te-or deştepta».

Jelirea animalelor şi plângerea oilor este nelipsită. Inf. Aristide Docu ne spune: «L-am dus pe Spiru Tejă şi pe Toma Auşu la mormânt lângă stână, înconjurându-l de trei ori cu turma. Oile zbierau, câinii urlau». Ciobanul îşi boceşte şi el oile, câinii dacă mor şi chiar copacii care cad uneori din cauza furtunii.

Teodor Caleşu, din Voluntari, ne spune că la moartea ciobanului se pune fân la urechile oilor şi la clopotul lor, ca să nu sune şi să fie «tăcere».

Legătura cu turma nu se rupe o dată cu moartea: «Păstorul privind la soare/Vede cârdurile de mioare/Privind la stele/Le vede cum plâng cu jele».

In unele colinde păstoreşti din Transilvania, păstorul cere să-i pună la cap trâmbiţaşi. Dacă nu are cine-l jeli, să-l jelească natura. «Trâmbiţa răsuna/In patru zări s-auzea/Pomi, păsări, cerul jelea» (Lăpuş, Maramureş).

Fira Ganea, vestita bocitoare din Tulcea, comuna Sâmbăta, originară din Făgăraşi jeleşte un cioban, reproducând versuri din Mioriţa: «L-am

cântat când a murit ciobanul Ion Bucea, acasă, pe drum și la mormânt: «Oiță, oiță/Cu lână plăviță/De ce-ți, de cap/Cu atâta zbierat?»/«Ciobănașul meu/Nu știu, mie ori ție,/Frățiorul tău/La apus de soare/Vrea să te omoare»; «Oiță, oiță, cu lână plăviță/De m-or omorî/Să spui să mă-ngroape/în târla de oi/Să fiu tot cu voi.../Și la cap să-mi pui/Fluierul de os/Să cânte frumos/Fluierul de fag/Să cânte cu drag.../Tu să spui așa/Că m-am însurat/Cu doi păltiori/Cari mi-a fost frățiori/Soarele și luna/Mi-a ținut cununa/Iar cei doi brazi/Ei mi-a fost nănași». Fluierul de os a fost făcut de păstorul Zisu Niculae din aripă de vultur. În 1976, în comuna Tunari, consemnează autoarea, am venit să înregistrez cântece pastorale de la păstorul Petre Costice. Am găsit-o pe soția lui pe moarte. Lumânarea era aprinsă. Întâmpinam moartea în haine de sărbătoare. Petre Costice mi-a spus: «Părinții au murit, ea va muri, eu voi muri, dar cântecul va rămâne». Ne-a cântat polifonic cu fiii lui o *Mioriță*, varianta: «Ciobanul care vrea să moară la stână», subliniind că acest cântec se cântă la stână când murea un păstor. Soția și-a revenit. M-am închinat adânc în fața acestui păstor, pentru care moartea nu există. Nu moartea îl interesa, ci nemurirea prin cântecul ce va trăi.

Pomana este necesară, conform credinței, în continuitatea vieții sub aceeași formă. Păstorul pleacă cu oile lui, cu hainele lui, cu uneltele lui, date prin pomană, fie acasă, fie la mormânt, pe care turma îl înconjoară de trei ori. În afară de pomană, priveghiul are o importanță foarte mare. În Voluntari—Ilfov la moartea lui Nicolae Zgumă, păstorul Papacu i-a cântat toată «nunta». Flăcăii și lăutarii aveau șervete pe umăr ca la nuntă. Mortului i se face și o colibă, pe care se mulează chipul tânărului. O pomană interesantă am văzut la înmormântarea lui Gheorghe Caracoti, comuna Voluntari—Ilfov, 1974. Au venit toate neamurile cu daruri, în ordine ierarhică, cu două lumânări în mână, zicând: — «De la morții voștri la ai noștri, lui hodină, vouă sănătate, harul la stână și-n casă». Prin acest rit, păstorului îi este ușurată calea spre strămoși. O lumânare era pentru mort, a doua pentru strămoși.

La tineri, priveghiul ține zile. Bărbații cântă cântec de nuntă, iar femeile — un cântec funerar asemănător cu *Mioriță*, varianta *Pasărea zburătoare*. Acest cântec s-a cântat și la priveghiul soției lui Petre Costice din Tunari. Femeile erau așezate în ordine ierarhică, după vârstă și rudenie. Două dintre ele stăteau de o parte reprezentând «Destinul». Când intrau fiii ori nurorile să jelească și își pierdeau echilibrul, una dintre cele două se ridică în picoare, într-o atitudine sobră, zicând cu putere: — «A venit ora!». Plânsul se domolea. Două cântau cântecul funebru, despre care am vorbit, iar celelalte țineau isonul. E o dominare înțeleaptă a destinului, ca și în «cântecul de petrecut» din Banat sau Năsăud. Bărbații tăceau într-o cameră deosebită în alaiul spre cimitir nimeni nu jelește. Pe cioban îl însoțeau și oile, câinele, mioara «mânarlu» (la aromâni), găsite cu ciucuri de lână albă și roșie, ca și la brad. Păstorul are și el lână sub cap și la buric. Aceste podoabe se dau la cimitir, groparului, iar în loc se pune pământ. La mormânt se taie un miel negru ca o jertfă.

Sunt nelipsite «dzadele» de buturugi aprinse, care ard ca la nuntă, împreună cu focul viu din vatră, dacă «nunta» e la stână.

La mormânt se dă de pomană turma, cârligul, fluierul cu care păstorul urmează să adune oile pe cealaltă lume. În jurul mormântului se joacă hora.

În *Mioriță* e sugerată această imagine în nunta alegorică: «Ghiocei și clopoței/Sunt la nuntă și ei» (Sticlăria—Iași). În Leșu—Năsăud hora se joacă și acasă, la fel și în Bârlovenii-Vechi. La șase săptămâni se face horă de pomană. Se plătesc lăutari de către părinți și se dau batiste (inf. Maria Noroc).

«Dare» importantă este la 40 de zile, când se mai dau oi de pomană și zestrea pe care cel dispărut o avea de la părinți. Se dă de pomană apa pe

care o dezleagă pe malul unei ape, luând ca martor soarele. În Răcari—Dolj masa e ocolită cu toiagul împodobit cu un caier de lână, fuior de cânepă şi o drugă de porumb. În Ologeni, Dâmboviţa apa se varsă în jurul focului viu. Pe dunga apei se trimite pomana. În Teleorman la 40 de zile i se trimite de pomană pădurea, reprezentată prin trei toiege şi o bâtă împodobită cu flori şi iarbă.

Un motiv important din *Mioriţa* este învierea păstorului. În varianta din Bezdean—Dâmboviţa, mama îl găseşte pe fiu sub pom mort şi-l învie; ea îi cere mioarei năzdrăvane să se dea peste cap de trei ori, să se facă fată, ca fiul să joace o nuntă adevărată cu mireasa lui.

Dorinţa de a învia revine în multe variante. Păstorul îi spune mioriţei că dacă o va întâlni pe mama să-i spuie aşa: «Că sunt îngropat/Intre copaci umbroşi/Munţi întunecoşi/Într-o vale adâncă/De lângă o stână. Mama îl învie cu buruieni pe care le avea în traistă» (inf. Nicolae Ciobanu).

În Ciobăneasca, din Valea Hoţului, Republica Moldova, păstorul cere: «Să-mi puneţi prăpuraşi la picioare/Fluierul de crăcuşoare/Să-mi fie frate lângă groapă/Eu m-oi scula şi-oi cânta».

Mioriţa constituie o datină, un complex folcloric care trebuie studiat multidisciplinar. În ceea ce ne priveşte, ne-a interesat aici doar viziunea asupra morţii, legată de viaţă, ca element specific românesc, sugerată în mituri, simboluri şi credinţele despre locul unde păstorii vor să moară şi să fie înmormântaţi.

Am asistat la multe înmormântări tipice pastorale şi mai ales la nunta mortului, despre care avem o lucrare separată, privind mitologia morţii şi ritologia etnofunerară, ca izvor de înţelegere a *Mioriţei*, adeverind în felul acesta că păstorii sunt oameni deosebiţi şi că *Mioriţa* este izvorâtă din realitatea vieţii româneşti de veacuri. Am găsit o toponimie pastorală, unde se vorbeşte şi despre mormintele păstorilor în copaci (la Tufanul lui Iordache, în Codrii Vlăsiei, spre Comoară şi «La Coş», locul unde apăreau pomeni pentru păstorii morţi pe drum). *Mioriţa* e însăşi poporul cu sufletul, pământul, cerul ce ne însoţeşte în momente grele din viaţă, prin puterea încrederii în forţa morală a omului.

Informatori:

Belci Gachi, 72 de ani, Gopeş, Macedonia, 1970;
Bâncă Elisabeta, 48 de ani, Topolog—Tulcea, 1940;
Bulat Chirică, 68 de ani, Izvoare—Soroca, 1935;
Brânză I., 65 de ani, Hârtop—Orhei, 1936;
Calesu Toader, 85 de ani, Voluntari—Ilfov 1972;
Caracate Gh., 90 de ani, Voluntari—Ilfov, 1972;
Cipu Hristu, 75 de ani, Voluntari—Ilfov, 1974;
Cuită Petre, 65 de ani, Stăneşti—Gorj, 1943;
Ciobanu Niculae, 78 de ani, Izvoare—Soroca, 1928;
Cirsmariu Ion, 75 de ani, Măzăneşti—Suceava, 1973;
Costache Radu, 78 de ani, Paris—Ilfov, 1975;
Cituna Gh., 80 de ani, şi Dumitru, 75 de ani, Voluntari—Ilfov, 1975;
Curcă Petre, 78 de ani, Costina—Dubăsari, 1928;
Dima Gh., 70 de ani, Brăteşti—Galaţi, 1950;
Docu Aristide, 75 de ani, Voluntari—Ilfov, 1970;
Galeriu Constantin, 80 de ani, Sticlăria—Iaşi;
Tola—Georgescu, Victoria, 78 de ani, Bitolia, 1978;
Galuşca Alexandru, 68 de ani, Izvoare—Soroca, 1943;
Ganea Fira, 72 de ani, Sâmbăta—Dobrogea, 1940;
Gorea Niculae, 68 de ani, Pohoarne—Soroca, 1928;
Gagiu Niculae, 75 de ani, Bezdean—Dâmboviţa, 1946;
Golea Petre, 90 de ani, Izvoare—Soroca, 1938;
Gheţ Domnica, 60 de ani, Soveja—Vrancea;
Ichim Ion, 68 de ani, Somova—Tulcea, 1940;
Hertan Const., 63 de ani, Undeşti—Dorohoi, 1943;
Hodorog Zoiţa, 69 de ani, Izvoare—Soroca, 1936;
Mihăilă Elena, 52 de ani, Bezdean—Dâmboviţa, 1979;
Munteanu Niţă, 89 de ani, Secele—Braşov, 1948;

Munteanu Niță, 72 de ani, Frumușica—Soroca, 1943;
Mocanu Ion, Lacu Darat, Brăila, 1940;
Nedelcu Mocanu, 86 de ani, Dacele Brașov, 1940;
Neacșu Gh., 90 de ani, Poenari—Dâmbovița;
Noroc Maria, 45 de ani, Pecineaga—Tulcea, 1936;
Panait Ion, 89 de ani, Poenari—Dâmbovița, 1955;
Păduraru Ioana, 17 ani, Stănești—Gorj, 1843;
Precup Maria, 72 de ani, Năsăud, 1958;
Popa Toader, 79 de ani, Măgurele—Bălți, 1928;
Tumana Maria, 65 de ani, Dohani—Pind, 1965;
Radu Gh., 35 de ani, Clopotiva—Hunedoara, 1942;
Răileanu Dochia, 21 de ani, Izvoare—Soroca, 1935;
Ene Robescu, Paris—Ilfov, 1953;
Vanghele Leolea și Puiu, 62 de ani, București, 1976;
Vașoti Virgil, 89 de ani, București, 1975;
Vintilă Petre, 25 de ani, Salatruc—Argeș;
Vrană Tache, 86 de ani, Perivole—Pind, 1971;
Vrană Șanga, 80 de ani, Doliana—Pind, 1971;
Zisu Niculae, 90 de ani, Voluntari—Ilfov, 1972;
Zgumă Niculae, 24 de ani, Voluntari—Ilfov, 1968.

GRIGORE BOTEZATU

NICHITA SMOCHINĂ

S-a născut la 27 martie 1894 în satul Mahala, acum o suburbie a orășelului Dubăsari de pe malul stâng al Nistrului. Școala primară din satul natal și cea bisericească din Dubăsari le-a făcut în limba rusă. Pe timpul țarismului aici nu erau școli cu predare în limba națională. În ajunul primului război mondial a fost recrutat în armata rusă. În anii 1914—1917 a luptat pe front, fiind greu rănit. Din armată s-a eliberat cu gradul de căpitan.

Revenind la baștină, N. Smochină se încadrează în mișcarea națională, participă la lucrările primului Congres al românilor transnistrieni din 17—18 decembrie 1917. În anul 1919 se refugiază în Basarabia. Avid de cunoștințe, se înscrie la facultatea de litere, filozofie și drept a Universității din Iași, pe care o absolvește cu succes. A fost trimis de Nicolae Iorga în Franța pentru continuarea studiilor. Teza de doctorat a susținut-o la Sorbona. În Franța începe să publice articole despre românii emigrați la Paris. El urmărea cu deosebit interes evenimentele care aveau loc în Transnistria[1]. În martie 1932 într-un periodic din Paris va relata despre masacrele asupra moldovenilor în Rusia Sovietică. Tot atunci scrie *Memoriul Românilor transnistrieni* înaintat Ligii Națiunilor[2].

În timpul colectivizării forțate, însoțită de deportări în Siberia, represiuni, deschiaburiri și distrugeri a gospodăriilor țărănești tradiționale, dar mai cu seamă de lichidare a celor înstăriți, ca fiind clasă exploatatoare, creștea valul de nemulțămiri ale țăranilor. Foametea din anii 1932—1933, survenită din cauza secetei și decăderii gospodăriei sătești, a secerat multă lume din satele transnistriene[3] și a întețit valul de emigrări peste Nistru.

De la țăranii refugiați din Transnistria Nichita Smochină culege informații și scrie lucrarea «Din amarul românilor transnistrieni. Masacrele de la Nistru», din care cititorul poate cunoaște situația grea a celor porniți pe drumul pribegiei, fugiți de teroarea stalinistă pentru a-și salva viața[4].

La Paris Nichita Smochină s-a specializat în domeniul dreptului, devenind profesor la Școala Română din Paris sub conducerea lui Nicolae Iorga. A ținut prelegeri la colocviile Ligii Națiunilor din Geneva.

© Gr. Botezatu, 1995

Revenind la Iaşi deţine funcţia de secretar general al rectorului Universităţii, totodată activează ca avocat.

În anii treizeci studiază cu pasiune istoria Transnistriei, publică lucrări în care urmăreşte cu perseverenţă întâietatea şi permanenţa românilor în teritoriile răsăritene[5].

O preocupare prioritară în activitatea sa constituie studierea documentelor şi publicaţiilor vechi. Rod al acestei munci ştiinţifice sunt studiile: «Unul din cele mai vechi texte scrise de un român (sec. XI—XIII)», publicat în revista «Biserica Ortodoxă Română»; «Elemente româneşti în naraţiunile slave asupra lui Vlad Ţepeş», ce a văzut lumina tiparului în revista «Moldova Nouă»; «O pravilă românească din secolul al XVI-lea» ş. a.[6].

Nichita Smochină a realizat cercetări asupra folclorului, tradiţiilor populare ale transnistrienilor. În prestigioasa revistă a Academiei Române «Anuarul Arhivei de Folclor», anul V din 1939, publică studiul «Din literatura populară a românilor de peste Nistru» cu o anexă de 146 de texte folclorice: cântece bătrâneşti, doine şi cântece, colinde, poezie a obiceiurilor familiale — toate culese de la ţăranii refugiaţi în România din localităţile din stânga Nistrului: Dubăsari, Grigoriopol, Balta, Slobozia Râbniţa, Valea Hoţului, Camenca, Ciorna şi altele. «Am adunat puţin, scrie Nichita Smochină, dar aproape din toate domeniile şi din toate părţile locuite de românii de peste Nistru, pentru unitatea lor sufletească şi pentru cunoaşterea lor mai clară»[7].

Nota dominantă în poezia populară transnistriană o constituie cântarea înstrăinării şi a Nistrului. Pe lângă creaţii tradiţionale, el consemnează şi apariţii folclorice contemporane. Prezintă interes în acest sens un jurnal oral intitulat simplu «Timofti». Nichita Smochină într-o notă arată originea acestui cântec:

«În satul Coşniţa din raionul Dubăsari, tânărul Timofti, orfan de tată, n-a răspuns la ordinul de mobilizare al sovietelor pentru a lupta împotriva Polonezilor (1920). Împreună cu alţi flăcăi s-a ascuns în pădurea din sat. Dar pe urmă, fiind alungat şi-a mutat ascunzătoarea în cerdacul casei, unde a fost prins de soldaţii bolşevici şi dus la Dubăsari, reşedinţa raionului, legat de mâini şi de picioare. Acolo autorităţile l-au dezbrăcat, l-au legat de un cal cu o funie, şi-n fuga mare — au înconjurat Dubăsarul; apoi când abia mai răsufla, a fost împuşcat. Scena s-a petrecut în vara anului 1920, în văzul tuturor. Mama tânărului a murit pe loc, iar sora de care aminteşte cântecul, a înnebunit. Cântecul este compus de un cerşetor orb, care cânta la uşa bisericii, unde a fost auzit de informatoarea noastră»[8], originară din satul Mahala, în vârstă de 36 de ani. Alte date despre cântăreaţă nu aduce ca nu cumva rudele rămase în Rusia să aibă de suferit.

Expus deosebit de simplu, cântecul evocă tragedia care a avut loc, adresându-se eroului liric ca în bocete:

Cu postoronca te-o legat,
Şăsî gloanţ în tin-o dat,
Nu pre mult ai alergat.

Pi murgu l-o înhămat
Şi Dubăsarii o-ncunjurat,
Sora ta o auzit
Şi-n fuga mari o venit.

La compartimentul «Balade şi cântece vechi» include subiectele «Voinicul şi şarpele», «Chira, Chiralina», «Flăcăul fermecat», «Mândra părăsită» ş. a. Un element constitutiv al cântecului «Mândra părăsită» îl formează dialogul. Fata doreşte să meargă împreună cu flăcăul la drum, dar logodnicul o părăseşte plecând singur călare. Urmează blestemul fetei prin care se invocă piedici, necazuri, nenorociri în ca-

lea voinicului. Fata blestemă: «Sî calci din chiatrî în chiatrî, Sî ştii cî-i blăstăm de fatî./Sî calci din rău în rău,/Sî ştii cî-i blăstămu neu». Pentru comparaţie N. Smochină aduce şi textul «Blestemul fetei» din culegerea lui P. Chior «Cântici moldoveneşti (norodnici)». Partea a III-a. Balta, 1928, p. 50—51. De la românii din comuna Novoucrainca, ocrugul Chizovsk (fostul jud. Elisavetgrad), comunicată de E. Buraga. Expoziţia concisă redă cadrul naturii, menit să comunice simbolic sensul unui moment realist de viaţă: plecarea flăcăului la drum şi despărţirea de fata care îl iubeşte:

Ploaia-ni plouî, iarba-ni creşti,
Vântu-ni bati, ni-o zghiceşti,
Badea di drum se găteşti,
Lelea şădi şî-l prăgeşti,
Di lacrâni aghe-l zăreşti.

— Tu ti duci, badi, ti duci,
Da pi mini cui mă lepidz,
Chetrilor ori lemnilor?
— Nu ti las eu chetrilor,
Nu te las eu lemnilor,

Da ti las la frati-neu,
Ca la sânu lui Dumnedzău,
— Şî ti duci, badi, ti duci,
Da eu rămân, rămîn aici.
Sî agiungi la verdi mogiliţî
Şî sî dăi vo ploiţî.
Drumuşoru şî-ţ răzmoai,
Şî murgu s-sî poticneascâ,
Mâna dreaptă sî-ţ scrânteascî,
Sî ti-nsori di nouă ori,
Şi sî ai nouî ficiori,
Da a dzăcea copchiliţî

Şî tot cari apî din temniţî
S-îmbli din uşî în uşî,
Ca un pui di găinuşî
Şi s-ajungi la uşa me
Sî ţ-o niluesc şî eu
C-o bucatî di malai,
Uscatî di nouă ani,
Da ş-aceia sî n-o ai[9].

În balada «Mândra părăsită» este evocată fidelitatea femeii, iubirea ei nețărmurită, combinând elementele inventive, fantastice diferite[10]. Corelaţia om—natură contribuie la reliefarea trăsăturilor spirituale ale eroilor. De o surprinzătoare plasticitate este expoziţia cântecului nuvelistic, simbolica peisajului în raport cu trăirile «badelui» şi «mândrei».

Compartimentul «Poveşti şi snoave» conţine naraţiunea fantastică «Împăratu cu trii copchii» (Mahala—Dubăsari), snoavele: «Hristos şi Sfântu Petrea» (Grigoriopol), «Trii ciobani» (Podoima—Camenca), «Ţâganul la mănăstire» (Speia—Slobozia), naraţiunea populară comică «Diligaţia la Dumnădzău» (Pârâta—Dubăsari), apărută în timpul revoluţiei bolşevice şi care e actuală şi astăzi.

Când s-o dat revoluţâia, bolşevicii o trimăs diligaţ la Dumnădzău. S-o dus ii şî-i spun:

— Bună dzâua, tovarăş Dumnădzău!

Dumnădzău li-o mânţănit:

— 'ţăm, niavoastră!

Ii i-o spus:

— Am vinit s-ti rugăm sî mergi pi pământ s-ni-ajiuţ a faci paci.

Da Dumnădzău li dzici:

— Eu sunt om bătrân, ca mâni oi muri. Nu poci mergi, da duce-vâ-ţ

la Hristos, fiindcî el o mai fost pi pomânt ş-cunoaşti locur-li! poati-a mergi.

Ş-nanti ii s-o dus la Hristos şî-i dzâc:

— Bună-dzâua, tovarăş Hristos!

Da el li-o răspuns:

— 'ţăm!

Şî diligaţii o-nceput a măcina:

— Ti poftim, tovarăş Hristos, sî mergi cu noi în diligaţîi pi pomânt şî ni-i ajuta-ni s-facim paci, cî pi noi ni-o-dreptatu-ni la tini Dumnădzău.

Da Hristos i-o prăgit cu coada ochiului ş-li-o spus răpidi:

— Eu când am fost pi pomânt numa o Iudă a fost ş-aceia m-o vândut, m-o dat la munci ş-la moarti. Da amu sânteţi toate iudz. Nu poci sî merg, cî mă tem, Da mai ghini duce-vî-ţ la Sfântu Ilii, cî el ari cai şî căruţ şî v-a duci-vî chiuind ca la nuntî.

Diligaţâia s-o dus şanti la Sfântu Ilii şî i-o cuvântat:

— Bună dzâua, tovarăş Ilii. Noi am vinit la niata s-ti rugăm, mă rog niatale, sî mergi cu noi pi pomânt şî ni agiuţ a tocni paci, pintrucî niatali ai căruţî bunî şî cai graş ca di livărant. Am fost în diligaţâi la Dumnădzău şî la Hristos, da ii n-o vrut şî ni-o trimăş la niatali sî mergi cu noi pi pomânt şî faci pureatcî. Dumnădzău ni-o spus ci-i bătrân şi hârbuit di atâta ostinealî. Da Hristos sî temi; el ni-o spus c-o fost odatî pi pomânt. Atunci o fost o Iudî şî l-o vândut; da amu nu mai vra sî meargî. Ti poftim pi neata sî mergi cu noi în diligaţâi, cî ţ-om plăti cu ci-om pute: ti-om cinsti cu oca di gin, ori cu vadra, da la cai li-om da-li ovăs cu nerţa şî cu nerticu, ori cu dimirliea.

Da sfântu Ilii li-o răspuns mânios:

— Bolşevicii undi esti un cal, vin ş-al eu, da eu cî am doi şî buni, mă tem cî şî la ostrov m-or da! Măi ghini ducivî-ţ la Moici, cî el îi priceput în zăludzăili di pi pomânt.

Şanti ii s-o dus la Moisăi şî-i spun c-o fost la Dumnădzău, şî la Hristos şî la sfântu Ilii, da nimi nu vra sî margî pi pomânt:

— Toţ ii ni-o-ndreptatî-ni la niata, ca sî mergi pi pomânt şî ni-agiuţ a tocni pureatcî şî a faci paci, ca oamenii sî nu sî mănânci unii pi alţii ca câinii.

Da giupânu Moici, hâtru ca jâdanu, cari trăieşti numa di pi amăgit, o priceput cum stă triaba iasta, ş-o-nceput să cotigeascî. Ba cî-i una, ba cî-i alta, ba tei, ba curmei, ba câr, ba mâr, pân când o vădzut cî n-ari-ncotro.

Atunci el li spuni diadreptul.

— Iu nu mărg. Jâdanii nii au sari, au sopon, şî gaz. Ii au di 'toati. Duci-vî-ţ şî faciţ ci vî agiungi capu vostru di goi!

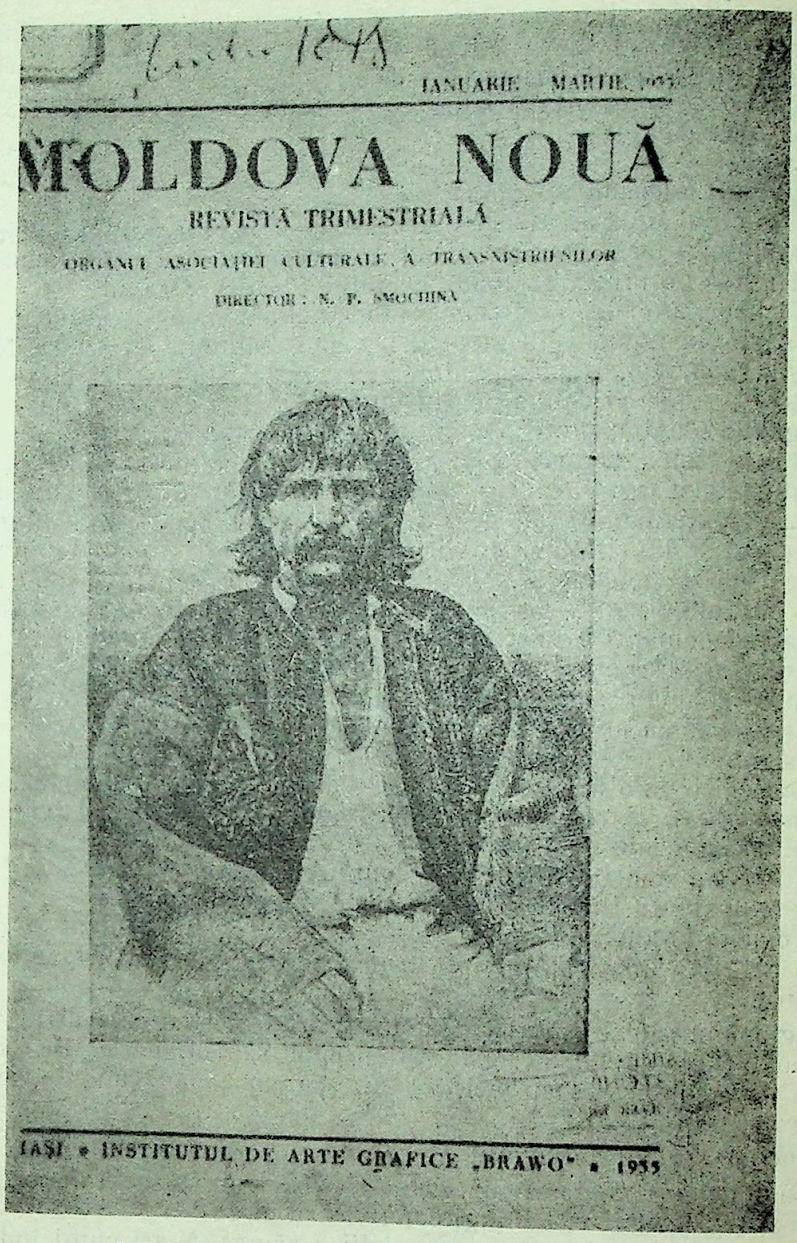
Şj pân în dzâua di az tot comuniştii o rămas. N-ari cini-i îndrepta[11].

Nichita R. Smochină scrie povestiri orale, aduce mărturii ale părtaşilor evenimentelor, redă soarta amară a celor care au fost nevoiţi să lase locurile natale. Unele povestiri ale refugiaţilor transnistrieni au fost consemnate şi de etnologul Petre V. Ştefănucă[12].

La Chişinău au fost organizate două comitete pentru ajutorarea refugiaţilor moldoveni de peste Nistru. Unul sub preşedenţia lui Pan Halippa, din care făceau parte: Timonu Dominte prof. Bulat, publicistul Ionescu Darzeu ş. a.

Al doilea comitet numit «Renaşterea de peste Nistru» era sub preşedenţia lui Utium — avocat. Printre membrii asociaţiei figurau Grebenicenco Eudochim, Damaschin Feodosie, Petre Ştefănucă ş. a.

În anul 1937 la Chişinău a avut loc Congresul al doilea al refugiaţilor transnistrieni. Preşedinte al congresului a fost ales Nichita P. Smochină. Presa de atunci, «Gazeta Basarabiei», «Cuvânt moldovenesc»[13] a informat publicul despre acest eveniment. Congresul cerea ca cei re-



Revista «Moldova Nouă». Iaşi, 1935. Frontispiciu

fugiaţi să fie ajutaţi, să li se dea locuri de case şi pământ, să poată trăi, să nu fie muncitori cu ziua.

De către organele N.C.V.D.-iste şi bolşevice refugiaţii transnistrieni erau numiţi «trădători». Astăzi sunt justificaţi în acţiunile lor întreprinse pe timpul colectivizării cu forţa.

Opt dintre refugiaţii transnistrieni, unii participanţi la acest congres au fost arestaţi de organele sovietice în anul 1940, judecaţi şi condamnaţi — patru dintre ei la moarte prin împuşcare, iar ceilalţi la închisoare pe diferite termene de la 15 până la 25 de ani[14].

Nichita P. Smochină a colaborat la revistele; «Viaţa Basarabiei», «Transnistria», «Insemnări ieşene», «Moldova Nouă», «Revista fundaţiilor regale», «Magazin istoric», «Biserica Ortodoxă Română», «Balcan Studies» ş. a. A publicat multe articole în presa periodică. In anul 1942 a fost ales membru de onoare al Academiei Române.

Numărul I al revistei «Moldova Nouă» ce apărea la Iaşi, martie 1935, director (N. Smochină) a fost recenzat de Petre Ştefănucă în «Viaţa Basarabiei». Problema românilor de peste Nistru a suscitat interes şi curiozitate de a-i cunoaşte. N. Smochină prin articolele publicate «ne dezvăluie viaţa atât de românească şi foarte puţin cunoscută a moldovenilor de peste Nistru».

In concluzie menţionează că această revistă sprijinită de toţi intelectualii români de peste Nistru refugiaţi în ţară, şi de toţi cei care studiază istoria poporului românesc, are mulţi sorţi de izbândă.

Printre materialele care au servit temei de acuzare la judecata lui Petre V. Ştefănucă a fost şi recenzia scrisă de P. V. Ştefănucă la apariţia revistei «Moldova Nouă». An I, nr. 1. Ianuarie—Martie, 1935. Revistă trimestrială. Organul Asociaţiei Culturale a transnistrienilor. Director N. P. Smochină şi publicată în revista «Viaţa Basarabiei». An. IV, nr. 6. Iunie 1935, p. 75—76.

La fila 43 (dosarul de judecată nr. 1804, tomul 4) sunt reproduse în limba rusă pasaje din recenzie. De exemplu:

1. «până acum apariţii efemere de publicaţii periodice au adus ceva ştiri despre viaţa şi soarta Românilor rămaşi în robia sovietelor».

2. «... apropierea de România i-a determinat pe conducătorii Uniunii Sovietelor să impună la Conducerea tuturor posturilor de răspundere din această republică streini aduşi din fundurile Rusiei sau evrei devotaţi partidului comunist...».

3. «Poate o limpezire a apelor din marea atât de tulburată a Sovietelor va apropia şi mai mult pe moldovenii de peste Nistru de vatra culturii româneşti, iar într-un viitor mai depărtat sau mai apropiat versurile din doina lui Eminescu vor suna:

De la Bug şi pân-la Tisa».

Primul alineat extras din recenzie priveşte lipsa de informaţii referitor la «soarta românilor rămaşi în robia sovietelor».

Cel de al doilea se referă la drepturile locuitorilor din Basarabia de a avea conducătorii lor, reprezentanţii lor în conducerea ţării.

In cea de a treia frază care serveşte drept motiv de acuzare P. V. Ştefănucă formulează unele idei despre soarta etnică a românilor, relevând cele scrise de Nichita P. Smochină în primul număr al revistei «Moldova Nouă».

In poezia «Doina» M. Eminescu a abordat tematica patriotică, de înălţare a trecutului istoric al ţării. «Revoltat împotriva străinilor care se păreau că au copleşit ţara şi i-au adus pe români la sapa de lemn, Eminescu îşi îndreaptă toate blestemele asupra lor şi printr-o impresionantă invocaţie către Ştefan cel Mare, îl imploră pe voievod să se scoale din mormântul de la Putna şi să scape ţara de străini, adică de vrăjmaşi»[15]. In hotarele etnosului românii erau strâmtoraţi, deetnizaţi, denaţionalizaţi. Recenzia are în vedere unitatea culturală, spirituală şi de limbă a românilor în toate teritoriile de răspândire a etniei[16].

Acestea sunt motivele pentru care P. V. Ştefănucă a fost acuzat în mod tendenţios şi condamnat ca un clevetitor contra U.R.S.S. De altfel, ideile patriotice ale lui N. Smochină i se aplică lui P. V. Ştefănucă. In baza normelor ideologice bolşevice şi ale comunismului de cazarmă pentru propagarea unor astfel de idei se condamna la moarte prin împuşcare. In felul acesta Petre Ştefănucă a fost omorât ca şi mii de alţi nevinovaţi. La această judecată în fruntea tuturor ca ideolog era să fie pus de organele N.C.V.D.-iste Nichita Smochină şi condamnat la moarte prin împuşcare ca şi Goncearenco Fedot al lui Vasile, Neluş Nichita a lui Dementie, Mihailov Petru al lui Mihail, conform articolelor 54—11 şi 54—13 ale codului judiciar al Republicii Sovietice Socialiste Ucraina[17].

Pentru Ştefănucă P. V. conducătorul de la Iaşi al revistei «Moldova Nouă» N. P. Smochină era «un adânc cunoscător al vieţii Românilor de peste Nistru şi cu o serioasă pregătire ştiinţifică la Sorbona». Studiul «Les Moldaves de Russie Sovietique depuis son origine jusq'ua nos jours» (Moldovenii din Rusia Sovietică de la origini până astăzi) (probabil teza de doctorat la Sorbona a dlui N. P. Smochină), publicat numai în câteva capitole, ne dezvăluie viaţa foarte puţin cunoscută a moldovenilor de peste Nistru. Aşteptăm să apară acest studiu în întregime ca să ne putem spune cuvântul, scria Petru V. Ştefănucă în recenzia sa din «Viaţa Basarabiei»[18], oare se află în întregime cu traducere în limba rusă în dosarul de judecată din Arhiva N.C.V.D.-ului.

În continuare în acest dosar sunt transpuse în ruseşte trei alineate din articolul lui Petre Ştefănucă «Cântece şi literatură românească la radio Tiraspol». În ultimul alineat e scris:

«Moldovenii de dincolo, prin structura lor sufletească, aşa cum apar în muzică şi alte manifestări culturale, sunt suflet din sufletul neamului nostru românesc, şi atâta timp cât limba românească răsună până la Bug, noi trebuie să-i cuprindem şi pe ei în hotarele noastre spirituale. Fondul de idei socialiste va evolua sau va dispărea, ceea ce va rămâne însă veşnic viu, va fi spiritul lor românesc care-i va aduce, mai târziu sau mai devreme, la matca românească». După acesta urmează: N.O.V.D. M.S.S.R. scitaet neobhodimâm Ştefanucă arestovati i privleci c ugolovnoi otvetstvennosti. Narodnâi comisar vnutrennih del MSSR maior gosudarstvennoi bezopasnosti Sazâkin 30—IX—1940).

(N.C.V.D. consideră necesar să fie arestat Ştefănucă şi să i se aplice sancţiune penală.Comisar al afacerilor interne a R.S.S.M., maior al securităţii de stat Sazâkin 30—IX—1940)[19].

În procesul-verbal al cercetării din 10 aprilie 1941 Petre Ştefănucă mărturiseşte următoarele:

«În timpul călătoriilor mele prin sate m-am întâlnit cu bejenari refugiaţi din Rusia Sovietică, am vorbit cu dânşii şi îmi povesteau despre viaţa lor, de aceea am şi luat cuvântul la Congres, cerând pentru ei ajutor... La Congres am vorbit reieşind din cele spuse de refugiaţi. În general în articolele mele eu expuneam ideile lui Smochină. Acestea nu erau ideile mele». Textul este scris de militarii ruşi N.C.V.D.-işti în ruseşte.

«La Congres i-am văzut pe Grebenicenco, Goncearenco. Goncearenco mi se pare era împreună cu Smochină, Zavtur, Bulat şi alţii». Semnează întâi leitenantul Cerepanov, apoi Ştefănucă.

Într-un proces-verbal din 17 decembrie 1940 întocmit în urma unei percheziţii de o secţie specială a N.C.V.D.-ului şi ataşat dosarului de judecată al lui Petre V. Ştefănucă, atestăm următoarele despre revista «Viaţa Basarabiei», despre Pan Halippa şi alţi colegi ai lui Nichita Smochină.

«...vidno cito on (Ştefănucă) uciastvoval v izdanii i redactirovanii jurnala «Viaţa Basarabiei»[20] ili «Bessarabscaia jizni». A tot jurnal nahodilsea pod redacţiei izvestnogo predatelea Bessarabii bâvşego ministra i cilena Sfatul Ţării — P. Halippî. Jurnal rasprostraneal iscliucitelino antisovetskie statii» (Dosarul 1804, tom 4, f. 276).

«...se vede că el (Ştefănucă) a participat la editarea şi redactarea revistei «Viaţa Basarabiei». Aceasta se află sub redacţia «cunoscutului trădător» al Basarabiei, fost ministru şi membru al Sfatului Ţării — Pan Halippa. Revista răspândea în exclusivitate articole antisovietice.

Aceasta era aprecierea pe care N.C.V.D.-ul o dădea presei basarabene din anii douăzeci, treizeci şi activităţii reprezentanţilor de vază ai vieţii culturale din perioada respectivă.

Membru de onoare al Academiei Române, președintele Asociației Românilor Transnistrieni, directorul revistei «Moldova Nouă», Nichita P. Smochină în 1942 scria despre lipsa de cărți în limba maternă în satele românești la est de Nistru. «Roata vremii a măcinat un amar de ani fără ca noi să avem vreo carte scrisă în limba, simțământul și pe înțelesul nostru. Îndeosebi de când cu stăpânirea bolșevicilor nici o carte românească nu se putea strecura la noi, căci moartea îl aștepta pe acela care ar fi cutezat să le aducă din România»[21]. Trecutul poporului, istoria națională, literatura clasică în școli nu se studiau și nici nu se edita nimic, scopul fiind rusificarea populației, adică înstrăinarea ei de tot ce este românesc. «Dușmanii, scrie N. Smochină, au căutat să ne oprească întotdeauna de la cititul cărților care spun adevărul, fiindcă le era teamă ca nu cumva, cunoscându-ne mândra obârșie românească să ne cerem dreptul la o viață liberă.

Cu ura de moarte asupra noastră, bolșevicii s-au străduit să ne înstrăineze, învrăjbindu-ne împotriva fraților din România prin cărți otrăvitoare, scrise într-o pocită «limbă moldovenească», ei căutau să răspândească tot felul de minciuni. Nu se rușinau să spună, bunăoară, că noi moldovenii am fi un popor cu totul deosebit de poporul român!..»[22]

Locul obiceiurilor tradiționale și limbii române îl ocupau cele rusești. Gazeta «Plugarul Roș» din 8 decembrie 1926 scria: «Mai înainte moldovenii să rușinau să se scrie cî-s moldoveni și să scrieu «ukraineni», da mulți din ucraineni să scrieu ruși»[23].

Înstrăinarea de țara-mamă, întunericul înspăimântător în care erau siliți să trăiască, lipsa cărții românești duceau la pierderea obârșiei, datinilor și limbii.

Autoritățile sovietice intenționat au ascuns numărul moldovenilor, pentru a declara că ei sunt în minoritate. Astfel conform recensământului din anul 1920 în Republica Moldovenească trăiau 545 500 de locuitori, dintre care doar 32%, adică 173 400 erau români. Cu prilejul acestui recensământ se face următoarea mențiune: «Moldovenii, ca cei mai înapoiați, la recensământ, în masă își tăgăduiau naționalitatea»[24].

În perioada anilor 1942—1943 N. P. Smochină, președintele Consiliului național al Transnistriei, participă la acțiunile culturale și de renaștere națională din Transnistria. La 1 februarie 1942 la Tiraspol el a organizat o conferință sub genericul «Vechimea noastră în Transnistria», la care a fost prezent și guvernatorul Transnistriei prof. Gh. Alexianu.

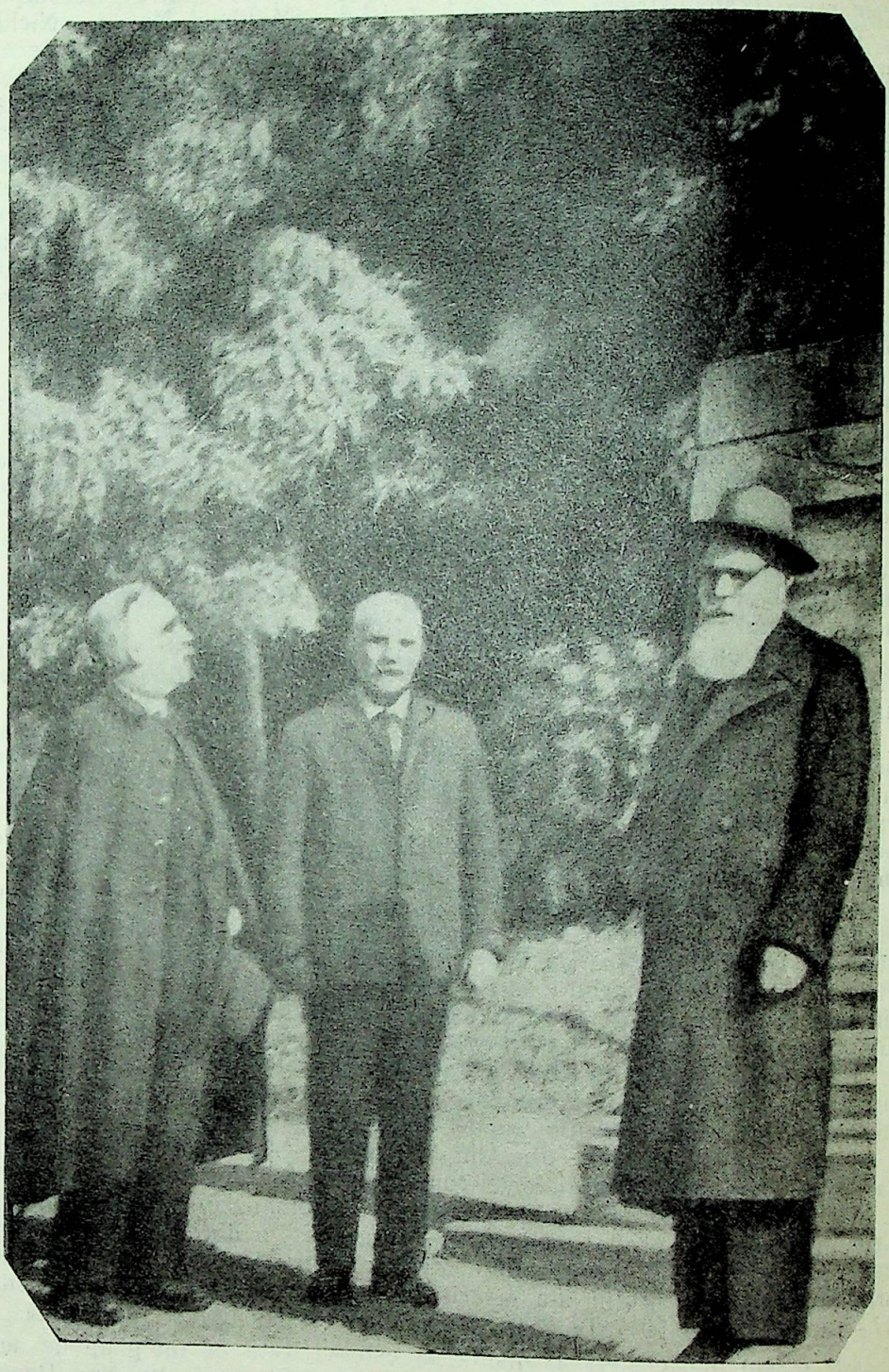
La 25 martie 1942 la Universitatea din Iași a avut loc solemnitatea primirii la studii a 43 de studenți moldoveni de pe meleagurile Transnistriei în urma intervențiilor lui N. P. Smochină[25].

În mai 1942 la Opera din Odesa Nichita P. Smochină a participat la o conferință consacrată istoriei românilor transnistrieni.[26]

La 1 iunie 1942 la Institutul Științific Român din Tiraspol în cadrul unei ședințe, prof. C. Giurescu a prezentat o documentată comunicare despre trecutul moldovenilor din Transnistria[27], iar Ștefan Bulat, președintele institutului s-a referit la evenimentele Congresului din 17—18 decembrie 1917 la care a participat și Nichita P. Smochină.

La 4 septembrie 1942 Transnistria este vizitată de un grup de academicieni în componența: I. Nistor, I. Lupaș, Șt. Ciobanu, Nae Popescu, S. Mehedinți, M. Ciucă, Ionescu Sișești, D. Gusti — vicepreședinte al Academiei și N. Smochină. La 6 septembrie ei au participat la solemnitatea deschiderii Universității din Odesa.

Nichita Smochină a făcut două anchete folclorice în vara anului 1937 la refugiații transnistrieni din Basarabia[28]. În anul 1943, însoțit de studenți de la Universitatea din Odesa, a efectuat anchete etnofolclorice în satele de pe malul stâng al Nistrului în cadrul campaniilor



De la stânga la dreapta: Pan Halippa, Ion Pădureanu, N. P. Smochină la statuia lui B. P. Hasdeu din cimitirul Belu. București, 1972

monografice organizate de D. Gusti şi de etnologul Traian Herseni. Despre aceste materiale cu părere de rău, nu se ştie nimic[29].

In anii războiului au fost efectuate cercetări etnosociologice şi statistice în Transnistria, în localităţile de la est de râul Bug, în Crimeea, bazinul carbonifer al Donbasului, zona mării Azov şi Caucazul de Nord. «Modul în care a fost întocmit programul de cercetare şi s-a făcut instructajul, alcătuirea echipelor de teren, prin excelenţă interdisciplinare»[30] aparţine şcolii profesorului D. Gusti, Traian Herseni, unul dintre cei mai buni elevi ai lui Dimitrie Gusti, «a înfiinţat în anul 1943 şi condus un Institut universitar pentru cercetarea Transnistriei în cadrul universităţii din Odesa. Acest institut a organizat în lunile iunie-august 1943 o campanie monografică pentru cunoaşterea satelor româneşti dintre Nistru şi Bug, la care au participat peste 100 studenţi sub conducerea asistenţilor de la secţia de cultură românească a Universităţii din Odesa. La această vastă cercetare monografică au fost invitaţi să participe şi alte persoane din ţară[31].

In satul Valea-Hoţului (astăzi r-nul Ananiev, reg. Odesa) dr. Nicolae Dunăre, geograful Nicolae Economu, dr. Ion Oancea, dr. Gheorghe Retegan, dr. Bucur Şchiopu, istoricul Tudor Alexandru Stoianovici ş. a. au întocmit o monografie a acestei aşezări româneşti transnistriene, culegând şi unele materiale despre românii din Ucraina de la est de Bug[32]. Unele din creaţiile folclorice culese în campania respectivă au fost publicate de Gheorghe Pavelescu[33].

In anul 1943 echipe monografice au efectuat cercetări de teren concomitent în comunele Alexandrovka, Konstantinovka, Bulgarka din judeţul Voznesensk, în comuna Noua Odesa din judeţul Nicolaev ş. a.[34] La ele au participat Anton Golopenţia, Constantin Ionescu, Anton Raţiu, Ovidiu Bârlea, Nicolae Economu, Nicolae Betea, Mihai Levente, Constantin Brăiloiu, Tatiana Găluşcă ş. a. sub conducerea academicianului Dimitrie Gusti. In aceste localităţi Constantin Brăiloiu a efectuat o serie de înregistrări (imprimări de piese etnofolclorice pe cilindri de ceară, unica metodă de imprimare la timpul respectiv)[35].

Satul Lisaia Gora (localnicii îi mai ziceau Dealul Breaz) era una din localităţile cercetate şi de Dimitrie Gusti şi de Constantin Brăiloiu. Ei s-au înapoiat la Bucureşti extrem de surprinşi de tot ce au constatat, în toate localităţile unde au fost au găsit aceeaşi spiritualitate ca şi în ţară. Dar cel mai mult au fost satisfăcuţi de faptul că au imprimat un număr mare de piese etnofolclorice, ce constituiau un adevărat tezaur necunoscut până atunci în România[36].

Un număr apreciabil de creaţii folclorice cântate au fost culese în iulie 1943 de Constantin Ionescu de la populaţia românească din satul Moldavanskaia din Caucaz, evacuată la Râbniţa din cauza războiului[37]. Cu regret, ele până în prezent se află în manuscris.

Moştenirea ştiinţifică a lui Nichita Smochină e preţioasă prin valoarea materialelor folclorice pe care le-a adunat. El a fost un bun cunoscător al tradiţiilor populare, a depus susţinute eforturi la renaşterea culturii naţionale şi graiului matern. Nichita P. Smochină s-a stins din viaţă la 14 decembrie 1980 la Bucureşti. Întreaga sa operă denotă identitatea etnică, comunitatea de limbă şi cultură a tuturor românilor, inclusiv a celor de la răsărit de Nistru.

Note

[1] Datcu Iordan, *Nichita P. Smochină, etnograf al românilor transnistrieni,* în «Basarabia», Chişinău, 1993, nr. 7, p. 141—156.

[2] Memoriul românilor transnistrieni înaintat Ligii naţiunilor, în «Cugetul». Revistă social-politică şi ştiinţifico-metodică, nr. 5—6, Chişinău, 1992, p. 50—52.

[3] Vezi, de exemplu, N. Movileanu, *Din istoria Transnistriei (1924—1940),* în «Revistă de istorie a Moldovei», Chişinău, 1993, nr. 1—2.

[4] N. Smochină, *Din amarul românilor transnistrieni. Masacrele de la Nistru,* în

«Moldova Nouă». Revistă de studii şi cercetări transnistriene (Director N. Smochină) 1941, nr. 1—3. Reprodus în revista «Basarabia», Chişinău, 1993, nr. 3, p. 75—104.

[5] N. P. Smochină, *Republica Moldovenească a Sovietelor*, Bucureşti, 1939.

[6] Profesori Andrei T. Niculescu, Ion Cociu, *Nichita Smochină*. «Ştiinţa», 1992, 28 aug.

[7] N. P. Smochină, *Din literatura populară a românilor de peste Nistru* în Anuarul Arhivei de Folclor, V, Bucureşti, 1939, p. 12.

[8] *Idem*, p. 16.

[9] N. P. Smochină, *Din literatura populară a românilor de peste Nistru* în Anuarul Arhivei de Folclor, V, Bucureşti, 1939, p. 14—15. Cu titlul «Cântec bătrânesc» este publicat şi în culegerea: N. P. Smochină, Diomid Strungaru, *Cartea moldovanului*. Biblioteca revistei «Moldova Nouă», anul 1943, nr. 1, p. 195.

[10] *Креация популарэ*. Курс теоретик де фолклор ромыneск дин Басарабия. Трансністрия шн Буковина, Кишинэу, 1991, п. 570.

[11] N. P. Smochină, *Din literatura populară a românilor de peste Nistru*, în Anuarul Arhivei de Folclor, V, Bucureşti, 1939, p. 47—48.

[12] Petre V. Ştefănucă, *Folclor şi tradiţii populare*, vol. 2, Chişinău, 1991, p. 290—291.

[13] Vezi, de exemplu, Timonu Dominte, *Congresul transnistrienilor din România*, în Gazeta Basarabiei, an. IV (1937), nr. 552. 13 sept.; (continuarea prezentării congresului în nr. 553, 15 sept.; p. 2; nr. 554, 16 sept., p. 2; nr. 555, 17 sept., p. 2); *Congresul* (adunare) *românilor transnistrieni*, în «Cuvânt moldovenesc», an. XXIX, nr. 37, 19 sept. p. 1.

[14] Arhiva de Stat a R.M.: f. 583, reg. 6, un. de păstr. nr. 711, s. 72. Обвинительное заключение по следственному делу № 1804 по обвинению Штефэнука Петра Васильевича. Приговор судебной коллегии Верховного суда Молдавской ССР от 13 апреля 1941 г.

[15] Petru Caraman, *Studii de folclor*, vol. II. Ediţie îngrijită de Viorica Săvulescu. Studiu introductiv şi tabel cronologic de Iordan Datcu, Bucureşti, 1988, p. 17.

[16] Petre V. Ştefănucă, *Folclor şi tradiţii populare*, vol. I, Chişinău, 1991, p. 23.

[17] Arhiva de Stat a Republicii Moldova: fond. 283, reg. 6, un. de păstr. 711, f. 32.

[18] Petre V. Ştefănucă, *Moldova nouă*, t. I, nr. 1, ianuarie-martie, 1935. Revistă, trimestrială. Organul Asociaţiei culturale a transnistrienilor, director N. P. Smochină, în «Viaţa Basarabiei» an. IV, nr. 6, iunie 1935, p. 75—76.

[19] Arhiva N.C.V.D.-ului, Dosarul 1804, tom. 4, f. 43.

[20] Demnitarii N.C.V.D.-işti ruşi nu puteau scrie corect cel puţin denumirea revistei.

[21] N. P. Smochină, Diomid Strungaru, *Cartea moldovanului*. Biblioteca revistei «Moldova Nouă». Anul 1943, nr. 1, p. 5.

[22] Ibidem; Vezi şi: Institutul de cercetări ştiinţifice din Republica Moldovenească. Însemnări ieşene III (1938), vol. V, p. 487—530.

[23] Vezi: *Культура Молдавии за годы советской власти*, том I (часть первая), Кишинев, 1975, п. 127.

[24] Ştefan Ciobanu, *Românii de la răsărit de Nistru*, în: Cartea moldovanului, p. 110.

[25] N. P. Smochină, Diomid Strungaru, *op. cit.*, p. 202—203.

[26] *Ibidem*, p. 204.

[27] *Ibidem*.

[28] Ion Muşlea, *Raport anual* (1937—'38), în Anuarul Arhivei de folclor, V. Bucureşti, 1939, p. 213.

[29] Informator Pelin Vlad Gh., învăţător pensionar, în 1942—43 — student la Universitatea din Odesa.

[30] Anton Raţiu, Românii de la est de Bug. Cercetări etnosociologice şi culegere de folclor. Prefaţă de acad. Vladimir Trebici. Editura Fundaţiei Culturale Române. Bucureşti, 1994, p. 7.

[31] Colinde din Transnistria. Ediţia a II-a întregită. Prefaţă de Traian Herseni. Cuvânt înainte, studiu introductiv, texte şi melodii culese şi notate de Constantin A. Ionescu. Postfaţă de Constantin Mohanu. Chişinău, 1994, p. 3.

[32] Anton Raţiu, *Românii de la est de Bug*, p. 17.

[33] *Revista de etnografie şi folclor*, tomul 38, nr. 1—2, 1983.

[34] Anton Raţiu, *Ibidem*, p. 22—23.

[35] Anton Raţiu, *Ibidem*, p. 15.

[36] Anton Raţiu, *Ibidem*, p. 27.

[37] *Colinde din Transnistria*, p. 5.

MARCU GABINSCHI

COMPLETĂRI LA ETIMOLOGIA LUI *DOINĂ*

Împotriva apropierii noastre dintre rom. *doină* şi bascul *doinu, donu, doiñu* «melodie»[1] (la care recent a fost fixat şi sensul de «cântec»[2]) pot apărea obiecţii, dată fiind deducerea lui *doñu*, ca şi a dial. *tonu*, din lat. *tonus* (<gr.*tonos*)[3], influenţat (după L. Michelena) de *sonu, soñü* (cf. şi *soñu, soiñu*) «sunet». Cât despre dial. *tonu*, acesta într-adevăr provine din lat. *tonu* (ori din sp. *tono*, fr. *ton*), spre deosebire de *doñu* şi var. (care l-ar fi putut influenţa pe *soñu* ce s-ar deduce în acelaşi fel din lat. *sonu* «sunet»). E drept că trecerea lat. *t-*>basc. *d-* e obişnuită (d. e., *tempora*>*denbora* «timp»), deşi nu generală (d. e., *temone*>*timoi* «grindei»), uneori dând oscilaţii (d. e., *tornu*>*dornu/tornu* «strung»). Importă mai mult însă următoarele: lat. *-onu* într-un caz sigur a dat *-oa*, cf. *donu*>*doa* «dar», dedus şi din pl. *dona*, pentru care cf. *corona*>*koro*[4], deci fără *-ina, iña*, ca, d. e., în *castanea*>*kastaiña, gaztaiña* «castană», deci lat. *tonu* ar fi dat un omonim al lui *doa*, care ar fi putut să fie deomonizat printr-un *t-* păstrat, ceea ce nu e cazul: variantele *doinu, doñu, doiñu* nu încep cu *t-*. Şi dimpotrivă: reflexele basce cu *-oi* implică lat. *-e-* sau *-i-* atoni pe lângă *-on-* (cf. din lista lui H. Haarmann: *leone*>*leoi(n)* «leu»; *ratione*>*arrazoi(n), errazoi* «raţiune»; *satione*>*sazoi* «semănătură»; *temone*>*timoi* «grindei» etc.; cf. şi *cotoneu*>*godeiña, godeña, kudiña* «gutui» şi asem.[5]. Altfel spus, dacă ar proveni din latină, *doinu* şi var. s-ar deduce nu din *tonu*, ci din ceva ca **tionu, *teonu*, care însă nu există. E caracteristic că H. Haarmann, cercetând toate reflexele latinismelor vechi din câteva limbi neromanice, aduce asemenea reflexe ale lat. *tonu* din galeză *(tôn)*[6] şi din bretonă *(ton)*[7], nu şi din bască (vezi nota 4) şi nici din albaneză[8]. În sfârşit, catalanul *doina* din *en doina* «de colo-colo» (tradus nu odată prin sp. *en danza* «în dans»>«de colo-colo», ceea ce ne face să conjecturăm şi la catal. *doina* un sens dispărut, din sfera melică) în nici un fel nu se lasă dedus din lat. *tonu* (ca şi din bascul *doinu* ş. a. şi viceversa), ceea ce implică împrumuturi independente din surse antelatine, pe care le-am şi pus într-o eventuală legătură cu sursa rom. doină.

Note

[1] M. Gabinschi, *Etimologii: doină*, LLM, 1988, nr. 1, p. 56—67 (în chirilică).
[2] J. L. Arriaga, *Diccionario castellano-vasco vasco-castellano*, Bilbao, 1984, p. 312.
[3] M. Agud, A. Tovar, *Diccionario etimológico vasco*, III, San Sebastián, 1991, p. 648 [126].
[4] H. Haarmann, *Der lateinische Einfluss in den Interferenzzonen am Rande der Romania*, Hamburg, 1979, s. 138—140.
[5] *Ibidem*, p. 138—156.
[6] Idem, *Der lateinische Lehnwortschatz im Kymrischen*, Bonn, 1970, S. 114.
[7] Idem, *Der lateinische Lehnwortschatz im Bretonischen*, Hamburg, 1973, S. 220.
[8] Idem, *Der lateinische Lehnwortschatz im Albanischen*, Hamburg, 1972.

© M. Gabinschi, 1995

CONSTANȚA CRISTESCU, MIHAELA ȘERBĂNESCU

ASPECTE ALE DINAMICII FOLCLORULUI DIN SATUL CĂLUGĂRA (JUDEȚUL BACĂU)

Avem în vedere un grup etnic relativ mic, însingurat de particularități lingvistice, pe rând ademenit și repudiat în funcție de interesele politice ale momentului. Teoriile emise de-a lungul timpului în legătură cu originea și identitatea ceangăilor nu au reușit să se sprijine pe o ipoteză general acceptată, ci au evoluat în direcții divergente.

I. Ipoteze etnoistorice

Domokos Pál Péter și Rajeczky Benjamin susțin că ceangăii sunt la origine unguri emigrați din Ungaria în sec. al XVI-lea și apoi, din sec. XVI—XVII, secui emigrați. Autorii menționați sunt de părere că limbajul ceangăilor «evocă limba vechilor manuscrise ungurești de la sfârșitul Evului Mediu»[1]. Gustav Weigand adoptă de la istoricul maghiar Gegö Elek ipoteza originii cumane a ceangăilor[2]. Un alt istoric maghiar, Karácsony János, presupune, fără dovezi plauzibile, că ceangăii ar fi descendenții unui grup de cabari, populație maghiară aflată în solda maghiarilor în perioada cuceririi Panoniei[3]. Studiind folclorul ceangăilor la nivel muzical și literar, Faragó József și Jagamas Jónos pledează pentru teoria originii maghiare și disting două mari ramuri, una mai veche, a «ceangăilor propriu-ziși», proveniți din ungurii din Ardeal, și alta relativ mai recentă sec. XVIII—XIX), «ceangăi secui», urmașii secuilor emigrați în Moldova[4].

Această enigmă a preocupat și personalități ale culturii românești, Mihail Kogălniceanu, B. P. Hasdeu, Radu Rosetti și Nicolae Iorga, care însă au rămas la nivelul unor simple opinii[5]. Dumitru Mărtinaș consideră că, în privința originii, se disting două categorii etnice deosebite de ceangăi: prima cuprinde un grup de origine română, provenit din Transilvania, care s-a stabilit în regiunea municipiilor Roman și Bacău, iar cea de-a doua este reprezentată de grupul de origine secuiască, așezat pe văile Trotușului, Tazlăului și Siretului. Ipoteza sa este argumentată prin considerații de natură istorică, lingvistică și etnografică[6]. Într-un studiu recent despre originea secuilor, Ion Dulamă[7] se alătură teoriei lui Dumitru Mărtinaș, construindu-și demonstrația pe baza unor observații din domeniul antropologiei fizice și a unor considerații istorice.

II. Atestări documentare ale ceangăilor

Dimitrie Cantemir se referă la ceangăi în *Descrierea Moldovei*, numindu-i «unguri» El arată că «rușii și ungurii au fost sortiți în Moldova la o veșnică robie»[8]. «Ungurii, — ne spune el — precum au fost mai tenaci în ce privește biserica romană, tot așa au fost ei și în ce privește limba națională. Toți însă știu moldovenește»[9]. Despre țăranii din Moldova, Cantemir afirmă: «țăran curat moldovenesc nu este nici unul. Acei care se găsesc sunt de origine rusească ori transilvănească, ori cum se zice la noi, ungurească»[10] și adaugă: «de orice neam ar fi ei sunt ținuți să muncească cu sârguință la muncile stăpânilor lor»[11].

Marco Bandini consemnează în descrierea călătoriei sale prin Moldova existența unor grupuri maghiarofone de confesiune romano-catolică[12].

Atestări documentare ale denumirii acestor comunități datează din

© C. Cristescu, M. Șerbănescu, 1995

anii 1780 în *Notitia* lui Petru Zöld («csángo-magyar») şi 1781 în scrisoarea către episcopul Batthyány («csango-magyarok»)[13].

Ne vom referi în continuare la ceangăii dintr-un singur sat, Luizi Călugăra (judeţul Bacău). Observaţiile cuprinse în lucrarea de faţă sunt rezultatul unei cercetări întreprinse de noi în acest sat în luna iunie 1992.

Satul Luizi Călugăra este situat în apropierea municipiului Bacău. Sătenii de vârstă medie şi bătrânii se ocupă cu agricultura, în special cultura porumbului, iar tineretul face naveta la oraş. Majoritatea sunt buni gospodari. Toţi sunt romano-catolici practicanţi. Sunt caracterizaţi prin bilingvism: în relaţiile oficiale vorbesc româneşte, iar în familie, graiul local, denumit de noi pentru simplificare «ceangăiesc».

III. Câteva etimologii

Termenul *ceangău* a fost interpretat ca provenind din maghiarul *csangani* («a se corci»), etimologie apreciată de adepţii teoriei originii române ca o confirmare a faptului că ceangăii, luaţi în derâdere de maghiari, nu sunt altceva decât români secuizaţi.

Denumirea localităţii este derivată de specialişti[14] din *liudi*, devenit *liuzi*, apoi *luizi*, şi forma feminină, rar întrebuinţată, de la călugăr — *călugără*. Termenul *liuzi* desemna o categorie foarte bine delimitată de ţărani: «străinii, în genere de rit catolic, aduşi de peste hotar de către proprietarii de moşii şi administratorii mănăstirilor închinate, care se foloseau de munca lor pentru un timp oarecare. Ei erau scutiţi de dări»[15]. Luizi Călugăra înseamnă deci satul oamenilor străini de rit catolic în care s-au stabilit călugări.

IV. Autodefinire

Procesul natural de formare a unei imagini autoreferenţiale a fost, în cazul sătenilor din Luizi Călugăra, deviat de o serie de factori exteriori: biserica şi valurile succesive de cercetători care au asaltat satul.

Ascendentul bisericii este covârşitor; despre călugării franciscani s-a format în cadrul comunităţii o imagine paternalistă, datorată în mare parte martirilor ce au adăugat o aură de prestigiu opiniilor acestora. Teza conform căreia ceangăii sunt români catolici a fost susţinută cu fervoare de preoţi şi adoptată de o parte din populaţie. Faragó Jósef inserează în studiul său informaţia obţinută de la un preot: «limba maghiară este limba diavolului. Cine vorbeşte ungureşte stă de vorbă cu diavolul»[16]. Un exemplu grăitor îl constituie faptul că bocitul la înmormântare (în ceangăieşte) este supărător şi tolerat cu greu de călugări; aceştia se străduiesc să-i convingă pe săteni să nu mai bocească. Diaconul Eugen Gabor a argumentat astfel poziţia preoţilor: «spun bătrânii că dacă nu boceşti eşti vorbit în sat, dar nu e creştinesc dacă faci teatru»[17]. Bineînţeles, confesiunea nu reprezintă un criteriu de definire etnică, iar ipoteza «românilor catolici» este propagată în primul rând pe considerente de politică confesională.

Echipele de cercetători din România şi Ungaria care au descins în sat mai ales după anul 1989 par a-şi fi asumat şi atribuţii misionare. Cercetătorii din Ungaria au sporit prestigiul ipotezelor lansate în sat cu argumente materiale. Cei mai valoroşi subiecţi au fost duşi în anul 1990 la Budapesta, la manifestări naţionale, pentru a ilustra forme arhaice ale culturii maghiare.

Un fenomen aparte înregistrat în culegerea noastră îl reprezintă introducerea în circulaţie a unor piese cu caracter «mobilizator», compuse la Budapesta; printre acestea, ni se pare demnă de atenţie *Csángo*

magyar[18], devenită imn local, cântată pe un text primit de informatori scris pe o foaie de hârtie.

Unii cercetători, pe lângă investigaţiile propriu-zise, axate preponderent pe o anumită latură etnică, au indus oamenilor diverse imagini asupra originii lor. Preluarea acestora s-a realizat «folcloric», generând fabulaţii.

În familia lui Ianoş Ilieş Danca există două păreri: una, potrivit căreia ceangăii sunt «unguri curaţi, iar acum 45 de ani comuniştii au introdus limba română şi le-au stricat graiul; de aceea acum nu se mai înţeleg cu ungurii»; cealaltă opinie este că ei sunt «români catolici» şi chiar că părintele Iosif Pal a mers la Bucureşti, «cum ar fi la Iliescu acuma», pentru a se opune mutării lor în Ungaria[19].

Cea mai elaborată fabulaţie culeasă la Luizi Călugăra aparţine unui alt gospodar din sat, Anton Cernic. Istoria, după el, se desfăşoară astfel: «ceangăii (maghiarii) vin de la Seculeni, din Trei Scaune şi din Târgu Secuiesc; o venit aici, că era pământ roditor. Înainte era unguri. Parocu din Seculeni a venit la Bacău ca să învoiască oamenii să vină aici (veneau turcii sau tătarii; fiul său îl contrazice: austriecii). Aici au rămas <...> Români nu puteau fi, că românii sunt ortodocşi, noi suntem venetici. Şi românii tot venetici, au fost dacii, dar românii au venit din Roma, din Italia. Au pus Ţara Românească pisti miia di ani <...> Ungurii sunt veniţi din Ungaria de o mie cinci sute şi ceva de ani. Eu nu ştiu ce fel de naţie sunt, finlandezi, ei sunt veniţi din Arjia. Nu ştiu cum, ce război ceva, şi s-a format aicea»[20].

Termenul *csango* este tradus în sat prin «clopot» (de fapt *csengö* în limba maghiară). Preotul Iosif Budău ne-a relatat că acesta «a fost instrument de semnalizare al ceangăilor, ataşat la căruţe pentru recunoaştere, în timpul migraţiei lor spre Moldova»[21]. Anton Cernic crede că acest clopot era folosit de ceangăi «când veneau cu oile». Tot el susţine că termenul *bosgor* este o «poreclă pentru toţi ceangăii»[22]. O altă informatoare spune că «bosgor şi ceangău sunt termeni de batjocură, care înseamnă acelaşi lucru»[23].

Călugării franciscani cred că numele comunei este dat în amintirea întemeietorului ei, călugărul Luis. Anton Cernic ne-a vorbit, de asemenea, despre primul om stabilit pe acele meleaguri; numele lui era Călugăr, iar «fimeia lui — Luizika»[24].

Referitor la graiul local, Veronica Ferenţ ne-a explicat: «avem unele silabe care se transmite tot pe limba română /.../ cu ungurii foarte puţin ne putem înţelege, este o limbă căpătată de unguri şi români, scornitură cum se spune» şi a exemplificat cu termenul *vila,* care în limba maghiară înseamnă «furculiţă», iar în ceangăieşte «murdărie de la vite»[25]. O bătrână din sat şi-a exprimat, în legătură cu limba de cult, următoarea opinie: «dacă spun ungureşte nu înţeleg, e mai bine româneşte, că o înţeleg. Acum mulţumim Domnului că putem răspunde la slujba catolică»[26].

V. Observaţii asupra dinamicii folclorului

Cercetarea folclorului ceangăilor a început deja în anii 1930 prin culegerile realizate de etnomuzicologii maghiari; tot lor li se datorează primele studii ştiinţifice în această problemă. În perioada anilor 1950 s-au efectuat culegeri masive de folclor ceangăiesc de către specialişti români şi maghiari, finalizate în antologii[27]. O analiză a materialului publicat şi a celui existent în Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu» relevă proporţia discrepantă dintre repertoriul românesc şi cel ceangăiesc. Materialul muzical păstrat în Arhiva IEF se reduce la un număr de 49 de piese vocale şi instrumentale, cuprinzând melodii de joc, repertoriu instrumental păstoresc,

repertoriu de nuntă şi o observaţie directă la nuntă, cântece propriu-zise şi de armată, un bocet, un plugușor, o baladă şi câteva snoave. Acestea aparţin în general stratului nou şi repertoriului de largă circulaţie. În schimb, repertoriul ceangăiesc publicat în colecţii ample individualizează grupul studiat care a conservat piese aparţinând unui strat de mare vechime ce acoperă aproape toate genurile cunoscute.

Din observaţiile noastre la teren reiese că repertoriul de cântece propriu-zise performat în limba română este alcătuit din piese de circulaţie, preluate în majoritate de pe discuri şi de la radio. Preferinţa pentru graiul ceangăiesc se reflectă cu precădere în repertoriul intim. Bocetul, producţie individuală şi spontană prin excelenţă, îşi găseşte expresia de manifestare doar în ceangăieşte, oferind câteva particularităţi structurale: prezenţa unor formule onomatopeice, exprimarea liberă, neversificată şi structura muzicală specifică[28]. Este de remarcat faptul că în ceremonialul de înmormântare, în unele momente, cântecele religioase noi se suprapun peste bocete. O altă categorie a repertoriului intim, considerat în general pe cale de dispariţie, este cântecul de leagăn care există încă în fondul activ în Luizi Călugăra cântat în ceangăieşte şi având la bază structurii muzicale arhaice (tetratonice)[29].

În cadrul obiceiurilor de iarnă am consemnat prezenţa plugușorului, a unor jocuri cu măşti şi a cântecelor de Crăciun propagate prin biserică. Urătura este performată mai ales în graiul local, ca o tendinţă din ce în ce mai pronunţată de conservare a acestuia. Informatorul Anton Cernic ne-a urat exclusiv în ceangăieşte şi a afirmat: «când eram flăcău uram şi pe ungureşte, şi pe româneşte»[30]. Ianoş Ilieş Danca preferă să ure «mai degrabă pe ungureşte, că pe româneşte ştie toată lumea»[31]; un alt grup de informatori a declarat că «urături nu ştiu decât de ungureşte»[32]. Exemplarele de plugușor înregistrate de noi nu conţin nici un element distinctiv faţă de cele propagate prin mass-media.

Am depistat în fondul pasiv piese instrumentale din repertoriul pastoral, respectiv comenzi muzicale executate la fluier.

VI. *Situaţia actuală a ceangăilor din Luizi Călugăra*

Trebuie să precizăm că nu am intenţionat să emitem nici o ipoteză asupra originii şi apartenenţei etnice a ceangăilor, ci am urmărit evidenţierea unor trăsături distinctive în momentul actual.

Comunitatea din Luizi Călugăra se prezintă acum ca un grup de sine stătător, cu o individualitate bine conturată atât pe plan lingvistic, cât şi în ceea ce priveşte viaţa comunitară şi tradiţia. Graiul maghiarofon pe care continuă să-l folosească în relaţiile de familie şi în cele comunitare îi distinge net pe ceangăi de românii alături de care trăiesc şi în mijlocul cărora au reuşit să se integreze. Este vorba deci despre un grup cu personalitate etnică proprie, de o vârstă relativ tânără, care s-a dezvoltat într-un climat prielnic, alături de comunităţile cu care a conviețuit. Ei pot fi individualizaţi prin numele de *ceangăi*, care, departe de a fi peiorativ, îi defineşte în raport cu celelalte comunităţi mai bine decât denumirile de «unguri» sau «români catolici». Problema originii nu constituie de fapt o preocupare a ceangăilor, ci este o acţiune externă care le parazitează viaţa cotidiană şi le deviază direcţia naturală de evoluţie.

Continuarea studierii folclorului din Luizi Călugăra a devenit problematică pentru orice cercetare ce-şi propune ca obiectiv altceva decât etapa contemporană a vieţii satului, întrucât repertoriul local se transformă în monedă de schimb, iar comportamentul sătenilor în faţa cercetătorului este evaziv şi circumspect.

Note

[1] Domokos Pál Péter, Rajeczky Benjamin, *Csángo népzene*, I, Budapest, Zeneműkiadó, Vállat, p. 20.

[2] Gustav Weigand, *Der Ursprung der s-Gemeinden*, în «Neunter Jahresbericht des Institutes für Rumänische Sprache (Rumänisches Seminar), zu Leipzig», 1902, p. 137.

[3] Karácsony János, *A moldvai csángók eredete*, Budapest, 1914, p. 18.

[4] Faragó József, Jagamas Janos, *Moldvai csángó népdalok és népballadák*, Bucureşti, ESPLA, 1954.

[5] Vezi Mihail Kogalniceanu, *Historia de la Valachie*, Berlin, 1937; B. P. Hasdeu, *Columna lui Traian*, 1883, Radu Rosetti, *Despre Unguri şi Episcopiile Catolice din Moldova*, 1905, Nicolae Iorga, *Istoria bisericii româneşti*, 1908.

[6] Dumitru Mărtinaş, *Originea ceangăilor din Moldova*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985, p. 12.

[7] Ion Dulamă, *Originea Secuilor*, în «Noi Tracii», Roma, Centro Europeo di studi traci, anul XXi, nr. 209, martie 1992.

[8] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Ed. «Tipografiile Române Unite», Bucureşti, 1936, p. 205.

[9] *Ibidem*, p. 209.

[10] *Ibidem*, p. 208.

[11] *Ibidem*, p. 209.

[12] V. A. Urechia, *Codex Bandinus...*, «Analele Academiei Române», seria II, tom. XVI, 1893—1894, p. 1—335.

[13] *Notitia de rebus hungarorum qui in Moldavia et ultra degant*, scripta Adm. R. D. Petro Zöld parocha Csik-Delmensi in Siculia data ad A.R.P. Vinventi Blaho, «Ungariscres Magazin», Pressburg, III, 1783, n. 1, p. 90—110 şi Molnar János, *Magyar köniv-ház*.

[14] Vezi Iorgu Iordan, *Toponimia românească*, Bucureşti, Ed. Academiei RPR, 1963, p. 203 şi 240.

[15] *Marele dicţionar geografic al României*, Bucureşti, 1898—1902.

[16] Faragó József, Jagamas Janos, *op. cit.*

[17] Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu» (AIEF), informaţia (i.) 33713.

[18] AIEF, magnetofon (mg.) 5757 IIv.

[19] AIEF, i. 33701.

[20] AIEF, i. 33703.

[21] AIEF, i. 33699.

[22] AIEF, i. 33703.

[23] AIEF, i. 33701.

[24] AIEF, i. 33703.

[25] AIEF, i. 33702.

[26] AIEF, i. 33713.

[27] Domokos Pál Péter, Rajeczky Benjamin, *op. cit.*; Domokos Pál Péter, *A moldvai magyarság*, Csiksomlyó, 1931; Faragó József, Jagamas Janos, *op. cit.*; Jagamas Janos, Faragó József, *Romániai magyar népdalok*, Ed. Kriterion, Bucureşti, 1974; *Moldvai csángo népdalok és népballadák*, Ed. Naţională Română de Artă şi Literatură, 1955.

[28] AIEF, mg. 5758.

[29] AIEF, mg. 5757 I c.

[30] AIEF, mg. 5758 I i.

[31] AIEF, i. 33711.

[32] AIEF, mg. 5757 II b.

Toate materialele citate din AIEF au fost înregistrate de C. Cristescu şi M. Şerbănescu la Luizi Călugăra, între 20 şi 30 iunie 1992.

EFIM JUNGHIETU

ANALOGII PAREMIOLOGICE MOLDO-POLONE

Fondul național de proverbe și zicători face parte din fondul paremiologic balcano-est-slav[1]. La o eventuală extindere a arealului cercetărilor comparate, apar la iveală și fapte care dovedesc existența unor paremii debordante. Acestea fac parte din așa-numitul fond paremiologic internațional, fiind vorba de expresii aforistice de circulație intercontinentală chiar. Analogiile sunt semnalate, mai ales, în cazurile când ne referim la creația aforistică a unor popoare care au contactat pe parcursul anumitor perioade istorice. În cazul dat ne vom referi la relațiile dintre moldoveni și poloni, care au stabilit relații seculare în domeniile politic, economic și cultural[2]. Acestea au generat și un schimb de valori lingvistice și paremiologice. Au luat naștere unele zone interetnice, în care acest schimb era îndeosebi înlesnit. Este vorba despre Transcarpatia și Podolia, zone care pot fi referite la cele «cu o intensitate majoră a contactelor folclorice»[3]. Din păcate, aceste contacte au rămas în afara câmpului de atenție a folcloriștilor[4]. Este evidentă marea asemănare a multor paremii din zonele în cauză, fapt care conduce la concluzia că de cele mai multe ori poate fi vorba de împrumuturi reciproce prin intermediul vorbitorilor bilingvi[5]. Conviețuirea îndelungată a moldovenilor cu polonii (mai ales în Transcarpatia și Podolia, azi în Republica Moldova locuiesc peste 100 000 de polonezi) a condiționat în mod iminent și un schimb în plan lingvistic și paremiologic, rolul principal avându-l traducerea spontană și calchierea[6]. Paremiile, obținute pe această cale, conțin aceleași imagini, încât se poate vorbi nu despre *analogii*, ci despre *expresii identice*. Exemplele abundă. Aducem doar câteva: *Sacul deșert nu stă în picioare.* (JC, 152) — *Prożny nueszek stac nimoże.* (Ad, 306); *Capra nu merge de bună voie la iarmaroc.* (JC, 91) — *Nie rada koza na targ, ale musi.* (Ad, 234); *Proștii nu se seamănă, dar răsar singuri.* (J, 174) — *Nie trzeba durniów siać, sami sie rodza* (Ad, 112); *Cine altarului slujește, din altar mănâncă.* (J, 112) — *Kto ołtarzowi służy, z ołtarża też ma mieć żywnosć.* (Ad, 360); *De unde nu-i, nici Dumnezeu nu cere.* (JC, 80) — *Sam Bóg nie bierze, gdzie miemasz nic.* (Ad, 40); *Cine nu deschide ochii, deschide punga.* (J, 109) — *Kto oczyma nie dojżrzy, ten mieszkiem dopłaci.* (Ad, 357); *Nu-i frumos ce-i frumos, da-i frumos ce-mi place mie.* (J, 132) — *Nie to dobre, co dobre, ale co sie komu podoba.* (Ad, 97); *Cine nu e dator, e destul de bogat.* (J, 107) — *Kto dfug pfaci, ten sie bogaci.* (Ad, 95); *A-și pune cap sănătos sub evanghelie.* (J, 181) — *Zdrowa głowe klaść pod evangjelje».* (Ad, 143); *A învăța bărbieria la capul altuia.* (Z, V, 76) — *Uczy sie golić na cudzei brodzie.* (Ad, 151); *De nebun taie poala și fugi.* (J, 180) — *Od złego człego odrzynai połe a uciekaj.* (Ad, 84); *Omul, când se duce undeva, știe; dar când o să vie, nu știe.* (JC, 136) — *Człowiek wie kiedy z domu wyjedze, ale nie wie kiedy wróci.* (Ad, 82) ș. a.

Relațiile dintre cele două popoare au dat naștere unor expresii, vizând atitudinea unora față de alții. Polonezii din fosta gubernie Podolia comparau un om vânjos, dar și blajin cu un moldovean: *Wygląda jak Moldowan.* (B, 176)[7]. Proverbele și zicătorile care au oglindit conflictele militare între Țara Moldovei și Polonia sunt de altă nuanță, bineînțeles. Este vorba de unele expresii istorice, ca *Zarobił jac król Jan na Wołoszczyzine.* (C, 489) — *A câștigat ca și regele Jan în Valahia,* cu referințe evidente la lupta pierdută de Jan Sobiecki în Moldova.

Atât moldovenii, cât și polonezii au în vocabularul lor o serie de

© E. Junghietu, 1995

paremii, care amintesc de relaţiile cu turcii şi tătarii. Jan Bystroń subliniază faptul că în limba polonă aceste expresii sunt preponderent umoristice[8], ceea ce nu se poate afirma despre expresiile moldoveneşti. Polonezii spun şi astăzi: *Niema głupich, pojechali do Turcji (N-avem proşti, toţi s-au dus în Turcia); Goły jak turecki świety (Gol ca un sfânt turc); Bije sie jac Turec, chowa sie murec (Luptă cu un turc, se ascunde după perete), Spi jac zarzmety Turek (Doarme ca un turc îngheţat).* O formulă a imposibilului: *Jak tureckie konie w Wisle poic (Când turcii îşi adapă caii în Wisla)*[9]. Există şi o zicală prin care duşmanul din casă este comparat cu un turc, în paranteze fie spus, în favoarea acestuia din urmă: *Domowy nieprzyiatel stoi za turku.* (Ad, 336). Proverbele moldoveneşti cu aceeaşi tematică au un caracter mai dur, o alură sarcastică mai evidentă: *Cum e turcul — şi pistolul.* (J, 66); *Parcă eşti turc. (J, 66); A mânca cât un turc din cei săraci* (J, 66); *Parcă se bat turcii la gura lui.* (J, 66).

La ambele popoare există următorul dialog paremic: *—Tată, am prins un tătar. — Adă-l încoace. — Nu pot. — Lasă-l. — Nu mă lasă el pe mine. — Poymatem tatarzyna. — Wiedźże go sum. — Nie chce iść. — Podźże ty sam. — Nie chce mie puścić.* (B, 178).

Există unele zicători moldoveneşti care au în calitate de cuvinte-titlu lexeme polone. La sfârşitul sec. al XIX-lea a fost fixată expresia *A fi joimir* (Z, IV, 408) cu sensul 'a fi şmecher'. În trecut joimirii erau nişte soldaţi plătiţi în Moldova, dar în Polonia a existat un corp de ostaşi cu această denumire[10]. Termenul este folosit în afara frazeologismelor de cronicarii moldoveni Ion Neculce şi Grigore Ureche.

În satul Bursuc, situat nu departe de fosta colonie polonă Vadu-Raşcov, am auzit expresia *A se ţine / a merge panţâr* cu sensul 'a se fuduli, a merge ţanţoş'. Cuvântul «panţâr» putea fi reluat prin contactul cu polonii din Vadu-Raşcov («pacerz»)[11]. Pancerz în limba polonă înseamnă «soldat călăreţ, îmbrăcat în zale», sau «funcţionar al poliţiei»[12]. Un argument în favoarea acestei ipoteze este şi faptul că polonismele au pătruns în limba moldovenească înaintea ucrainismelor şi rusismelor[13].

Se poate admite că în unele cazuri cuvintele de origine poloneză să fi pătruns în corpul unor expresii moldoveneşti prin intermediul limbii ucrainene. În raioanele moldoveneşti, învecinate cu Ucraina şi Podolia circulă expresia *A-şi da rada* cu sensul 'a se achita de sine stătător cu o sarcină', 'a scoate un lucru la capăt'. Ea apare şi în poeziile lui P. Zadnipru: *Ei, da tu, măi Mişa Rusu, / Ţi-i da rada-n MTS?*[14], sau: *Lasă-mă, femeie,-n pace, / Că--mi dau rada eu cu dracul*[15]. Şi în poloneză aflăm expresii cu cuvântul-titlu *rada: Gdzie dwóch, tam rada; gdzie trzech, tam zdrada.* (Ad, 113). Aici *rada* înseamnă 'sfat', 'înţelegere', dar mult mai apropiată de expresiile moldoveneşti este *Daé sobie rade z kimś czyms.* (PRS, 514). Şi: *Rola maé, kto jej może rade daé.* (Ad, 470). *(Pământ trebuie să aibă cel care este în stare să-l lucreze).* Încă: *Ludziom pomagasz, sobie rady nie dasz. (A fi în stare să ajuţi pe alţii, dar a nu fi în stare să te ajuţi pe tine).* Întrucât expresia *a-şi da rada* a fost înregistrată şi circulă pe viu în raioanele periferice, iar zonele periferice condiţionează schimbul de valori[16], putem afirma că în cazul dat avem de a face cu un împrumut incontestabil (fie şi indirect) din limba poloneză.

A îmbla cu pliotcele, în satele din nordul Bucovinei înseamnă *'a răspândi minciuni prin sat'.* În Pătrăuţii-de-Sus de prin părţile Storojineţului am auzit expresia în contextul următor: *Şi umbli cu minşiuni, cu pliotşi?* Tot acolo a fost înregistrată şi expresia: *E numa pliotşi grăieşti,* adică *'spune numai minciuni'.* Despre un ins căruia îi place să răspândească veşti false se spune că *Duşi pliotşili pin sat*[17]. Găsim zicala utilizată şi într-un cântec popular, fixat, la timpul lui, de

P. Chioru: *Şi nu-ni ştie a lucra,/Numa pliotcile a mâna*[18]. Cuvântul polonez *plotka* înseamnă 'bârfeală', 'clevetire'. Îl aflăm şi în corpul unor paremii poloneze: *Nie nalezy zwracac uwagi na plotki (Nu trebuie să atragem atenţia la bârfeli* şi *Plotka szybko powstaje. (Bârfeala repede se naşte)* (SC, 136—137).

Prin satele din preajma oraşului Moghiliov-Podolski (Rudi, Arioneşti, Sudarca etc.) circulă în grai cotidian zicătoarea *A fi (cuiva) pasul galben.* Sensul: 'este un om leneş, încetinit, neîndemânatic'. În poloneză: *Idzie zoltvim krokiem,* adică *merge în pas galben, — Merge încet, ca ariciul.* (Ad, 177).

Cuvântul de origine poloneză *posoka* a pătruns în limba română, dar fără a dobândi o circulaţie de sine stătătoare, păstrându-se în calitate de necrotism în zicătoarea: *A-l împlea pe cineva posoaca* — 'a-l împlea pe cineva de sânge', 'a-l bate până la sânge'[19].

Cuvântul *szlak (şleah)* este deseori folosit în cronicile moldoveneşti şi în literatura română. El se menţine în fondul activ al vocabularului din localităţile raioanelor de nord şi cele nistrene, fiind sinonim cu şosea, drum mare care leagă localităţi, situate la mare depărtare'. În cronicile veacului al XVII-lea găsim expresia *A ţine şleahul*[20], '(a sta la pândă'). Dar zicala *A vorbi pe şleau* ('a spune verde în ochi', 'a vorbi deschis, fără teamă') este de o răspândire generală, şi poate fi auzită frecvent chiar şi în zonele în care cuvântul *şleah* nu are circulaţie de sine stătătoare.

Alt necrotism de origine polonă în limba noastră este *zlămac* (pol. *«Zlamek»*). *A-l face (pe cineva) zlămac* înseamnă *A-l face praf şi pulbere*[21]. *Zlămac* fiind, ca şi în limba poloneză, *amestec din frunze de porumb, strujeni şi paie*[22].

A face zâmbre. Aşa se spune despre unii oameni care râvnesc/doresc ceva foarte mult[23]. Se crede că *zâmbre* care este o boală a cailor, provine din pol. *zabrze*[24].

În limba română există multe expresii cu cuvântul-titlu *a croi.*

Una dintre ele pare a fi apărut sub influenţa limbii polone. Este vorba de proverbul *Fiecare pentru sine — croitor de pâine.* (J, 104) cu sensul 'fiecare, după cum munceşte, după cum se poartă, îşi făureşte singur soarta'. (CA, 945). Proverbul dat a apărut pe bazia aglutinării zicătorii *a croi pâinea* (pol. *krajac chleb*) — *a tăia pâine* (BRPS, 1110), care nu are circulaţie largă de sine stătătoare în română. Ea este însă atestată în unele texte vechi moldoveneşti[25]. O analogie perfectă pentru proverbul românesc în cauză nu am găsit, dar polonezii spun în astfel de cazuri că fiecare îşi croieşte papucii, pe care-i poartă: *Kazdy sobie na buty skrawa.* (Sk, 149). Substantivul *croială* apare în zicalele române şi polone în formă identică: *A fi de aceeaşi croială — Jednego kroju i stroju.*

Pot fi atestate anumite analogii şi printre paremiile meteorologice, precum: *Dacă rândunica zboară pe jos, are să plouă.* — Kiedy sie jaskolka zniża, deszcz nas zbliża. (Ad, 184).

Expresiei româneşti *zilele babei* îi corespunde în polonă îmbinarea *babin mroz*[26], ceea ce ne face să decidem că legenda Babei Dochia este cunoscută şi în afara teritoriului nostru. Dar faptul că acţiunea legendelor (române şi polone) are loc în Carpaţi, poate vorbi despre un împrumut în sens invers.

Alte proverbe meteo-agricole în paralel: *Martie uscat, Prier ud, fericit ţăranul care a semănat.* (J, 44) — *Suchi marzec, mocey maj czyni gumno jako gaj.* (Ad, 290) Var.: *Sechy kwiecen, mokry maj, badze zetko jak gaj.* (Ad, 256) *Mokry czerwec, chlodny maj — wszyskim gburom prawj rai.* (Ad, 80). *Prier prieşte, dar şi jupeşte.* (J, 44) — *Przyidzie kwiecen ostatek z gumna wynieciem.* (Ad, 255); *Ploaia din*

mai face mălai. (J, 44) — *Deszcz na pierwszym maju, chyba w urodzaju.* (Ad, 282).

Fondurile paremiologice ale zonelor în discuție includ și o serie de expresii, desprinse din unele opere literare arhicunoscute, din unele legende, povești, parabole, fabule și snoave: *A fi bogat ca Crez-Împărat.* — *Bogaty jak Kresus.* (Ad, 241); *A se lupta cu morile de vânt.* — *Waleczyc z wiatracami.* (D, 219); *A ședea ca câinele în fân.* — *By piesna sienie: sam go nie je, a crowie go nie da.* (Ad, 392).

Unele expresii se prezintă ca niște concluzii suprasaturate de sens ale unor parabole sau anecdote de circulație internațională. Amintim: *Cine minte o dată, nu mai e crezut nicicând* — *Kto raz sklamie, temu juz nidy nie wierza.* (Ad-Crj, 2, 79). Proverbul polonez a fost înregistrat pentru prima dată în anul 1618 și publicat în colecția lui S. Ryszynski[27]. *Unde nu izbutește dracul, trimite o babă* — *Gdzie djibel nie może, tam babe pośle.* (B, 249). Expresia poloneză e fixată în 1558: *A schimba calul pe măgar.* (JC, 43). — *Handel byca na indyca.* (Ad, 170) *(A schimbat un bou pe un curcan); Muieți îs posmagii?* — *Ktoz mi oblupi jajco?.* (Ad, 179) — *Și cine o să-mi curăță oul de coajă?; Ca musca la arat.* — *Siadla mucha na wole i mowi:* — *Orzemy.* (Ad, 322) — *S-a așezat musca pe bou și a zis:* — *Am fost la arat.*

Alte expresii ne amintesc de unele distracții copilărești: *A se juca de-a mâța și șoarecele.* — *Grać w kotka i myszke.* Adică a dosi adevărul, a evita intenționat de a fi sincer. (D, 182); *A se juca de-a baba oarba.* — *Grać w slepa babke* (D, 182).

O seamă de paremii au apărut în consecința formulării succinte asupra unor obiceiuri, superstiții și credințe de origine mitologică sau magică. A. N. Afanasiev a observat că «majoritatea noțiunilor mitologice ale popoarelor indo-europene provin din îndepărtatele timpuri ale arienilor» și că «aceste vestigii ale antichității trebuie studiate în comparație»[29]. Din categoria unor astfel de «vestigii» fac parte, fără îndoială, și unele paremii, pe care le folosim, în mod curent, fără a ne întreba eventual de unde provin. Și aceasta îndeosebi se întâmplă atunci când originea acestor expresii nu stă la suprafață. Colecțiile de aforisme poloneze conțin, de regulă, comentarii și explicații foarte prețioase în acest sens. Ar trebui de pornit de la postulatul că: «profunzimea cronologică a multor fenomene de cultură este mai mare decât a celor lingvistice»[30]. Aceasta se poate observa și pe baza unor paremii românești și poloneze, care au oglindit anumite superstiții, obiceiuri calendarice, familiale, juridice etc.

Persistă credința precum că dacă *cântă găina cucoșește* este un semn rău. De aici a provenit expresia *E rău când cântă găina în casă,* prin «găină» subînțelegându-se aici «femeia», trecându-se astfel de la o superstiție la o expresie metaforică, vizând anumite precepte de comportament în cadrul familiei, faptul când anumite femei își asumă privilegii adiacente. O expresie similară găsim și la polonezi: *Tam sie zle, dzieje kura pieje.* (Ad, 254). — *E rău acolo, unde cântă găina.*

Se consideră, de asemenea, drept «un semn rău», dacă îi iese cuiva în cale un iepure: *Dacî-ț iesî înainti un epuri, nu-ț merji.* (FA, 361). — *Zaiac przez droge przebiezal.* (Peret, 38).

Credința în faptul că face numai să fie pomenit lupul și el apare în prag a dat naștere proverbelor: *Vorbești de lup, și lupul îi la ușă.* (J, 107) — *O wilku mowa, a wilk tu.* (B, 19).

Se menține credința că diavolul a făcut capra după chipul lui. De aici proverbul următor: *Dumnezeu a făcut oaia, și dracul — capra.* — *Koza diabel* — *to jedno.* (Ad, 234) *(Capra și dracul e același lucru); Dacă se spală mâța, vin oaspeți.* — *Kot sie myje beda goscie.* (Ad, 232).

Persistă şi superstiţia că *Visurile nu se spun la alţii. — Za sen recyc nie mozna.* (Ad, 490).

Dintre superstiţiile referitoare la zilele săptămânii: *Vinerea nu se începe lucrul. — W piatek zly poczatek.* (B, 152).

Destul de răspândite sunt superstiţiile despre partea stângă şi cea dreaptă a corpului omenesc: *A se scula/călca cu stângul* şi, respectiv, *Wstac lewa noga.* (D, 169); *Yak lewa noga ustac.* (B, 152) este iarăşi un semn rău. Omului, care se coboară din pat şi calcă mai întâi cu piciorul stâng, nu-i merge bine. Şi invers: *Prawa noga przez prog bedzie szczescie dalibog)* (B, 152). *(Dacă păşeşti cu dreptul peste prag, Dumnezeu îţi dă noroc).*

O serie de proverbe şi zicători ne amintesc despre unele obiceiuri, credinţe şi ritualuri din ciclul familial. Astfel *A se naşte cu stea în frunte* şi *Urodzic sie pod szczesliwa/dobra/pomyslna gwiazda* (D, 213). *A se naşte sub o stea norocoasă* înseamnă 'a fi norocos'. Acelaşi lucru se întâmplă, dacă omul *se naşte în cămaşă,* respectiv în poloneză: *Urodzic sie w czepku.* (D, 213) var.: *W czepku sie rodzil* (B, 148)[31]. *S-a născut în tichiuţă.*

Şi la noi şi la poloni figurează expresia dispreţuitoare *N-am să botez copiii cu dânsul,* adică 'nu am nevoie să întreţin cu el relaţii amicale'. Pol.:*Dzieci z nim chrzcić nie bede.* (B, 129).

Despre un flăcău ghinionist, care a încercat să se logodească cu o fată, dar a fost refuzat, se spune că a ieşit cu *bostanul* sau *a primit cabac.* (FOF, 26) Şi polonii zic în asemenea cazuri *Dostać arbuza*[32].

A se găti ca de nuntă are sens identic cu Wystcil sie, jac na wesele. (B, 133)

Şi alte expresii nupţiale: *Cum ţi-i nunta, aşa ţi-i viaţa.* Pol. *Jake wesele, takie potem bedzie zycie.* (B, 129).

În ambele limbi abundă expresiile eufemistice cu sensul *A deceda.* Este interesant de reţinut că purtătorii celor două limbi apelează la unul şi acelaşi procedeu: redarea metaforică a cimitirului. Astfel, în loc să se spună că cineva a murit, se zice (în satul Rudi) că *s-o dus la Pimen,* Pimen fiind în trecut un proprietar, care a dat o parte din moşia sa pentru cimitirul satului. În alte sate se zice că omul care a murit *s-o dus la zarzări,* de la obiceiul de a sădi zarzări prin cimitire[33]. În asemenea mod este tabuizată noţiunea de «cimitir» şi în frazeologismele poloneze: *Pojechać na Racowice.* (Ad, 462) Aici este vorba despre faptul că cimitirul unde sunt înhumaţi defuncţii din Cracowia se află în satul Racowice. În alte cazuri zicalele sunt şi mai expresive. Se zice, de pildă, că un om care a murit *şi-a cumpărat casă în Ruhr (Kupil sobie dom na Rurach).* (AD, 477)

În limba română vorbită a intrat în uz expresia cu o nuanţă semipeiorativă (deoarece este folosită numai la adresa unor oameni răi, egoişti, beţivi etc.) *A da pielea popii.* Dar trebuie să ne întrebăm de ce este vorba despre «piele». Zicala a reflectat un ritual funerar dispărut. Acesta prevedea următoarea procedură: la moartea unui ins trebuia tăiată o oaie neagră ca ofrandă zeilor. Carnea oii era mâncată de cei ce petreceau decedatul în ultimul său drum, iar pielea i se da preotului[34]. Polonezii au păstrat peste veacuri un ritual similar. La ei «praznicul» de după înmormântare se numeşte «skórka» (pielicică). În Silezia există tradiţia de a organiza pentru un bătrân decedat o «skórkă» cu mâncăruri şi băuturi din abundenţă, iar pentru tineri una mai modestă[35]. O. A. Ganţcaia scrie: «Toate familiile, unde cineva a murit, fac un praznic spre pomenirea acestuia, la care invită rudele şi cunoscuţii. Băştinaşii numesc aceasta «a bea pentru pielea defunctului». (*Wypitek za skóre nieboszczyca;* sau «a bea pielea» (przepiciem skórki)[36].

Despre zicala *A umbla lela* s-au purtat discuţii îndelungate[37]. Expresia este în circulaţie activă cu sensul 'a îmbla fără rost', 'a pierde timpul înzadar'. Dar de unde a apărut acest «lela»? Au fost emise păreri diferite, dar nici una acceptabilă. Apelând însă la izvoare poloneze, problema poate fi rezolvată foarte uşor. În limba polonă circulă zicători de tipul: *Jdzie lelum-polelum,* adică *Jdzie powoli, noga za noga, wlecze sie ospale.* (Ad, 176) —*Merge încet, abia mişcând picioarele, merge dormind; Robi, jak Lelum polelum.* (Ad, 467), adică *Lucrează ca Leleum poleleum, încet, cu lenevie; Stoi, niby Lelum Polelum na gorze.* (Ad, 519) —*Şede ca Lelum Polelum în deal; Lelum polelum, Swistum poswistum.* (Ad, 261). Astfel se zice pentru a-şi exprima o depreciere sau uimirea. Faptul că Lelum Polelum este scris cu majuscule ne face să ne amintim de o zeitate slavă cu numele acesta, conservat în paremiile române şi poloneze[38].

Străvechea închipuire cosmogonică, conform căreia cerul ar avea mai multe etaje şi-a găsit reflectare în expresiile *A fi în al nouălea cer — Byc w siod mym niebe.* (D, 203)

Alte expresii paremiologice amintesc unele sărbători şi ritualuri calendaristice. *A fi frumos ca un ou roşu,* înseamnă a fi foarte frumos, sau în direct *a fi frumos ca un ou vopsit la Paşti.* Pol.: *Malowanie jak jajeznica.* (Ad, 284) *To sa malowane jajka* (Ad, 179) Czerwony jak jajka. (Ad, 80)[39]

Unele expresii similare vizează portul popular. *A-i turti (cuiva) căciula* înseamnă *a înjosi / a obijdui, dar şi a pune la punct pe cineva.* Pol.: *Wlozyl mu kopelusz na uszy* (Ad, 197) cu sensul *zbil do z tropu, zmieszal, ubezprzytomnil (A-l deruta pe cineva, a-l buimăci).*

Dintre proverbele şi zicătorile juridice aducem aici doar câteva: *A duce urma,* deci *a urmări pe cineva* în pol.: *Gnac sled.* Expresiile date ne amintesc de vechile şi nescrisele pravile, conform cărora o obşte era obligată să descopere hoţii, ucigaşii şi să-i defere judecăţii oficiale[40]. *A pune mâna în foc* sau *A se duce în foc pentru cineva* înseamnă ca şi pol.: *Zo nego moge dać glówe, isc w ogien* (B, 122). *(=pentru el pot să-mi dau capul sau să merg în foc)*[41]. *A răspunde cu capul pentru cineva* pol.: *Odpowidac glówa za co* (D, 176). *A-şi pune capul pentru cineva* pol.: *Klasc glówe pod miecz, Polozic glówe pod miecz/topor.* (D, 176) *(=A-şi pune capul sub secure pentru cineva).* Şi un jurământ *Să mă înghită pământul* pol.: *Niech mnie ziemia pochlonie.* (B, 123)

Din cele demonstrate, sperăm să se întrevadă la concret eficacitatea cercetărilor comparative în sensul desluşirii genezei unor expresii, astfel de cercetări contribuind la elucidarea relaţiilor dintre popoare.

Note

[1] E. Junghietu, *Despre structura fondului internaţional al proverbelor moldoveneşti* în Relaţii folclorice moldo-ruso-ucrainene. Chişinău, 1981, p. 99—110.

[2] Л. В. Власова, *Молдавско-польские политические связи в последней четверти XVII.— начало XVIII вв.* Кишинев, 1980, Л. Е. Семенова, *Некоторые аспекты международного положения Молдавского княжества во второй половине XV в.* în Юго-Восточная Европа в средние века. Кишинев, 1984, с. 44.

[3] Б. Н. Путилов, *К типологии межэтнических фольклорных связей: природа закономерности, механизм* în Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Повольжия и Урала, Казань, 1983, с. 9.

[4] Ю. В. Бромлей. *Современные проблемы этнографии.* М., 1981, с. 233.

[5] E. Junghietu, *Lucr. cit.,* p. 100

[6] Т. Малиновский, И. Пекарский, *Поляки в Молдавии* în Советская Молдавия, 5 янв. 1990.

[7] Vezi şi: *Gânduri nemuritoare. Proverbe şi cugetări poloneze. Ediţie îngrijită şi prefaţată de Nicolae Mareş.* Bucureşti, 1986, p. XII.

[8] Bystroń Jan St. *Przyslowia polskie.* Krakow, 1933, s. 177.

[9] Ibidem.

[10] G. Bogaci consideră că lexemul «Joimir» a pătruns în limba română din ucrai-

neană, dar ucrainenii l-au luat din polonă. Г. Ф. Богач, *Ын лумя кувинтелор*, Кишинэу, 1982, п. 67.

[11] Termenul «panţâr» se întâlneşte şi în cronicile moldoveneşti.

[12] *Скурт дикционар етимолоҗик*, Кишинэу, 1978, п. 302.

[13] М. В. Сергиевский, *Молдавско-славянские этюды*, М., 1959, с. 60—61; И. П. Чорный, *Кытева обсерваций ку привире ла дезволтаря граюрилор молдовенешть дин зона де норд-ест* ын Моштениря лингвистикэ а луй В. Ф. Шишмарьов ши проблемеле филоложией молдовенешть, Кишинэу, 1978, п. 60.

[14] П. Заднипру, *Мь-е дор*, Кишинэу, 1971, п. 108.

[15] *Tot acolo.*

[16] В. М. Мокиенко, *Спроба системного етимологічного аналізу українських фразеологізмів (бити байдики, бити бомкі та ін)* ін Мовознавсво, Київ, 1974, № 2 с. 35.

[17] Inf. Gavriloaie Silvia C., 31 de ani, s. Pătrăuţii-de-Sus.

[18] *Кынтече молдовенешть (народниче). Адунате де П. Кйор.* Партя III p. 59.

[19] M. Costinescu, M. Georgescu, F. Zgraon. *Dicţionarul limbii române literare vechi (1640—1780). Termeni regionali*, Bucureşti, 1987, p. 232.

[20] *Ibidem*, p. 232.

[21] *Ibidem*, p. 234.

[22] Într-o poveste populară se spune: «Şî s-o făcut zlămac din ţâgan, nu s-o ales nimic». (AF, 340, f. 142; s. Temeleuţi, r-nul Camenca; inf. Stelea Gavriil V., 67 de ani, col. G. Botezatu).

[23] *Dicţionarul limbii române moderne*, p. 958.

[24] *Ibidem.*

[25] În oraţiile nupţiale, de ex.: «Pe d-voastră vă poftesc... / Să luaţi, Să ospătaţi... / Fieştecine pentru sine — / Voitor de bine // Şi croitor de pâine / Iar care n-are cuţit — / Pe Alba şi-la târg». *(Фолклорул обичеюрилор де фамилие.* Алк. А. С. Хынку ши В. С. Зеленчук. Кишинэу, 1979, п. 168).

[26] Expresia dată vine din legenda în care se spune: *Babin mroz zamrozil w polonnach karpackich baba czarownice.* (Ad, 9) — *Gerul babei a înghefat o babă vrăjitoare în Carpaţi.*

[27] Mareş, *Lucr. cit.*, p. 73.

[28] Mareş, p. 43.

[29] А. Н. Афанасьев, *Древо жизни*, М., 1983, с. 25—26.

[30] Н. К. Жакова, *Симпозиум по проблемам реконструкции древнеславянской духовной культуры*, ін Советское славяноведение, 1988, № 2, с. 118.

[31] Jan Bystroń consideră că această zicătoare are la bază credinţa răspândită printre polonezi, precum că dacă copilul se naşte cu placenta în cap, va avea noroc în viaţă. (B, 148).

[32] О. А. Ганцкая, *Польская семья. Опыт этнографического изучения.* М., 1986, с. 154.

[33] Aşa se spune în s. Hârtopul-Mare, r-nul Criuleni.

[34] G. Seulescu, *Arheologia* în Spicuitorul român. Iaşi, 1841, p. 140; T. T. Burada, *Datinile poporului român la înmormântări*. Iaşi, 1882 în: T. T. Burada, Opere, vol. III, Bucureşti, 1978, p. 33.

[35] O. Gantkaia, *Lucr. cit.*, p. 154.

[36] *Ibidem*, p. 156.

[37] I. Popescu-Sireteanu, *Limbă şi cultură populară*, Bucureşti, 1983, p. 262.

[38] La bulgari acest teonim s-a păstrat şi în calitate de antroponim. Vezi: Заимов Йордан, *Български именник*, София, 1988, с. 137.

[39] O. Gantkaia, op. cit.

[40] Н. А. Мохов, *Молдавия эпохи феодализма*, Кишинев, 1964, с. 110—111.

[41] Cp. «za niego moje dac glowe, isć w ogien». (B, 122).

ABREVIERI

Ad.	— Ksiega przyslow przypowiesci i wyrazen przyslowiowych polskich în Zebral i opracowal Samuel Adalberg, Warszawa, 1889—1894.
Ad Krz.	— Nowa ksiega przyslow i wyrazen przyslowych polckich. / W opraciu o dzielo S. Adalberga opac. zesp. Red pod kierunkem J. Krzyzanowskiego, t. 1—3, Warszawa, 1969—1972.
B	— Jan. St. Bystron, Przyslowia polskie, Krakow, 1933.
D	— Izabella Dasczynska, Rosyjskie frazeologizmy werbalne i ich polkie ekiwalenty, Slupsk, 1984.
J	— Proverbe şi zicători. Alc. E. Junghietu, Chişinău, 1981.
JC	— Proverbe şi zicători moldoveneşti cu echivalente ruseşti./Alc. E. Junghietu şi V. Cerneliov, Chişinău, 1987.
Z	— I. A. Zanne, Proverbele românilor... vol. I—X, Bucureşti, 1895—1903.

VICTOR GHILAŞ

EVOLUŢIA ORCHESTREI DE MUZICĂ POPULARĂ ÎN MOLDOVA

Arta orchestrală în Moldova se sprijină pe o tradiţie seculară. Predilecţia ţăranului pentru muzică denotă mai mulţi sorginţi veracitatea: a cânta nu este numai o artă sau un travaliu, ci şi o necesitate spirituală. Revenind la istoria muzicii stabilim cu certitudine lucruri evidente, ce consfinţesc înrudirea sa cu muzica (scene de inspiraţie muzicală, reprezentări şi peisaje de instrumente muzicale pe obiecte de uz casnic, de podoabă, monede etc.), fapt ce ne îndrituieşte să constatăm valorificarea timpurie şi permanentă a acestor «unelte spirituale», împământenirea lor în patrimoniul organologic local.

În prezenta comunicare vom învedera doar unele momente evolutive ale formaţiilor instrumentale populare, în special structura lor.

O dată cu demarcarea teritorială a Daciei şi instituirea statelor separate pe cuprinsul ei, au loc transformări esenţiale în viaţa cultural-artistică, axată preponderent în jurul curţilor voievodale şi domneşti. Astfel o tendinţă evidentă în timpul domniei lui Alexandru cel Bun şi, mai ales, a lui Ştefan cel Mare era întemeierea unei culturi muzicale «legată de tradiţia populară ţărănească şi de spiritualitatea bizantină»[1], fapt ce explică deţinerea priorităţii vieţii artistice de către profesioniştii populari, mai cu seamă în marile centre culturale ale Moldovei — Iaşi, Suceava, Câmpulung etc.

E remarcabil şi faptul că «tot în jurul curţilor domneşti s-a conturat între secolele XIV—XV şi muzica ostăşească, Buciumaşii, surlarii, trâmbiţaşii şi toboşarii au alcătuit primele formaţiuni muzicale militare autohtone»[2].

Balada «Miorița», cunoscută deja în perioada feudalismului timpuriu, este una dintre primele surse, ce ne oferă mărturii elocvente despre rapsozii populari — lăutarii, relevând prezenţa «păstorilor-lăutari» la simbolica nuntă a păstorului. Istoria n-a păstrat numele lor, doar unele din ele sunt menţionate în cronicile timpului şi în operele literare începând cu sec. al XV-lea. Într-un act de hotărnicie din 17 ianuarie 1495 este semnalat «Mircea Purcel surlarul... /de/ prin părţile Vasluiului», din timpul domniei lui Bogdan Vodă (1504—1517) s-au păstrat şi au ajuns până la noi numele lui «Stoica lăutariu..., Târnpa a lăutarului, Ruste alăutar»[3]. Ulterior alte surse documentare relevă «un Toader scripcariu», iar «prin 1662 se putea face mărturie pentru... Petru cobzar, ... Andrei trâmbiţaşu vătavul de surlari, pe Eni trâmbiţaş, pe Bălan surlar»[4], toţi fiind din Iaşi. Apar şi alte nume, precum «...Iuraşco cempoiaşul, ...Pavăl doboşarul de la 1717 ...Solomon ţâmbelarul, toate atestând «meşteşugul lăutăriei, a cobzăriei sau a altor zicători»[5].

Tradiţiile lăutăreşti au lăsat o amprentă sigură şi bine pronunţată asupra evoluţiei timpurii a practicii instrumentale de interpretare în ansamblu (din spaţiul menţionat). «Pentru a da mai multă tărie şi fast execuţiei, remarcă Tiberiu Alexandru, lăutarii obişnuiau din timpuri îndepărtate să cânte în grup, în ansambluri mai mici ori mai mari, după împrejurare»[6]. Documentele istorice mărturisesc existenţa ansamblurilor instrumentale la începutul sec. al XVI-lea nu numai pe lângă curţile domneşti, ci şi în mediul rural şi urban. Amintim de grupurile de trâmbiţaşi şi buciumaşi ale lui Ştefan cel Mare, care după cum scrie cronicarul Grigore Ureche[7], au decis soarta bătăliei de la Podul Înalt (1475), zugrăvirile de pe lăcaşurile de cult creştin ce reprezentau «...adevărate orchestre, în formaţia cărora intră coardele, tuburile acustice şi membranele»[8] (picturile din mănăstirile Voroneţ, datând cu 1547, Sucevița — 1581—1584). Favorizarea culturii de către elita societăţii, obse-

© V. Ghilaş, 1995.

dată de mişcarea artistică, stimulează şi în continuare prosperarea vieţii de creaţie pe lângă curţi. În sec. XVI—XVII au continuat însă «să se afirme şi formaţiile muzicale de ceremonial (fanfarele militare, grupurile de trâmbiţaşi şi buciumaşi autohtoni, cărora li s-au adăugat ansamblurile de suflători de tip occidental, fistulatores şi de tip oriental, mehterhanelele)»[9].

Din afirmaţiile călătorului polonez Matei Strykowski, aflat în Moldova în 1574, cât şi din cele ale cronicarului maghiar Ştefan Szamosközi (1599), ale trimisului suedez Paul Strassburgh (1632) sau ale arhidiaconului Paul de Alepo (apr. 1645) depistăm mărturii concludente despre folosirea la diferitele ceremonii a viorii, lăutei, cobzei, trâmbiţei, fluierului, flautului, tobei şi a altor instrumente muzicale.

Principele Dimitrie Cantemir (1716) descrie ceremonialul de înscăunare a domnitorilor Moldovei însoţit de «o muzică creştină, tobe şi trâmbiţe»[10]. Vorbind despre nunţile boiereşti, unde «însuşi domnitorul este nun» relevă o muzică ce însoţeşte «...suita curţii cu tobe şi alte instrumente muzicale, atât creştine, cât şi turceşti»[11]. Prin aceste informaţii, «introducând în discuţie o muzică creştină în Moldova acelei vremi, D. Cantemir pare să facă aluzie la tarafurile de lăutari locali»[12].

Un alt document — din arhiva moscovită a Ministerului Justiţiei — semnalează prezenţa unei orchestre din 9 muzicanţi moldoveni în 1740 la curtea Anei Ioanovna la Petersburg[13]. Este vorba deci de un ansamblu instrumental într-o componenţă neidentificată, care a activat la sfârşitul primei jumătăţi a sec. al XVII-lea.

Generalul rus Rumianţev într-o adresare către Divanul Moldovei şi Valahiei din 1774 roagă să fie trimişi la palatul împărătesei Ecaterina a II-a din Petersburg ansamblul compus din fraţii-cobzari Ivăniţă şi naistul Stancu[14].

Date mai complete, precum că prin a doua jumătate a sec. al XVIII-lea jocurile în Moldova erau acompaniate de taraf alcătuit din viori, nai şi cobză aflăm din afirmaţiile lui Franz Joseph Sulzer[15]. Informaţii similare ne relatează şi alţi cercetători care au vizitat Moldova la sf. sec. al XVIII-lea—începutul sec. al XIX-lea. — M. Carra, *Istoria Moldavii şi a Romînii cu disertare asupra stării acestor două provincii pe la anul 1781* (red. N. Orăşanu, Buc., 1857) W. Wilkinson, *Tableau historique, geographique et politique de la Moldavie et de la Valachie,* W. Macmichael, *Arhiva, Iaşi VII* ş. a.

Majoritatea surselor citate comentând fenomenul în cauză prezintă interpretarea instrumentală în grup drept o tradiţie deja naturalizată temeinic în Moldova sec. al XVIII-lea.

O dată cu creşterea târgurilor şi a oraşelor se intensifică migraţia populaţiei ruseşti, care se stabileşte în marile centre, aducând cu sine valorile tradiţionale. Atare climat favorabil, cât şi mişcarea cultural-artistică din prima jumătate a sec. al XIX-lea impulsionează apropierea populaţiei urbane de muzica lăutărească, contribuie la afirmarea într-un spaţiu mai larg a interpreţilor şi formaţiilor instrumentale populare. Se extinde cadrul lor de evoluare, terenul de activitate devenind mai divers: în stradă, pe piaţă, în parc, cârciume, baluri, reprezentaţii teatrale, nunţi, hore etc. Primatul vieţii muzicale e deţinut cu certitudine de lăutari. Sporirea evidentă a rolului lăutarilor se manifestă prin creşterea lor numerică, majorarea considerabilă a plăţilor pentru serviciile lor, prin forme superioare de organizare statutală (bresle, arteluri, vătăşii), diversificarea structurală a instrumentarului, repertoriului.

Astfel formaţia instrumentală angajată pentru susţinerea agrementelor fastuoase (atât în perimetri închişi, cât şi în aer liber) beneficiază de o componenţă mai mare faţă de tradiţionalul trio, de instrumente cu sonoritate turbulentă (aerofone, membranofone) etc. Bunăoară, călătorul englez William Macmichael, vizitând în ianuarie 1817 Chişinăul, re-

marca pe străzile oraşului un «...taraf de ţigani, ...care întovărăşau din gură ...cinci vioare pe care cântau oftătoare arii moldoveneşti»[16]. Mai târziu scriitorul german, fost consul al Rusiei la Iaşi Wilhelm de Kotzebue vorbeşte despre faimoasa orchestră a lăutarilor Barbu şi Angheluţă, ce însufleţea jocul, în care «trei ori patru cântă la vioară, trei ori patru trag cu pana pe strunele cobzei, alţii suflă... din naiu»[17]. Aflat în Moldova între 27—31 mai 1847, Franz Liszt admiră în una din casele aristocraţiei locale taraful ilustrului Barbu Lăutaru, ansamblu de configuraţie tradiţională — vioară, cobză, nai.

E de reţinut că în perioada respectivă se observă o tendinţă de extindere a componenţei tarafului tradiţional. Aceasta conduce la consecinţe vizibile în ceea ce priveşte efectul dinamic şi timbral, mai puţin vădite fiind ele asupra raporturilor dintre instrumentişti, a balanţei sonore, a structurii textelor muzicale, a stilului interpretativ etc.

Este caracteristică penetraţia externă abundentă a dansurilor străine, melodiile lor urmând să fie însuşite de lăutari. Repertoriul interpreţilor populari, păstrând fondul lăutăresc, se completează cu cel de dans (cadril, polcă, vals), cu romanţe, arii de salon, fragmente din teatrul muzical etc. Este lesne de constatat că transpunerea unui asemenea repertoriu necesită o componenţă instrumentală cu posibilităţi sonore şi timbrale mai bogate.

Schimbările politice şi sociale survenite generează metamorfoze importante în viaţa culturală. Diversitatea manifestărilor de artă — corul, fanfara, primele ansambluri muzicale instrumentale autohtone cu profil nelăutăresc, taraful lăutăresc, trupele străine de teatru muzical etc. — constituie doar unele mărturii ce confirmă bogăţia vieţii artistice a timpului respectiv.

Condensarea de către societate a tot mai multor manifestări artistice extinde considerabil nu numai spaţiul de evoluare, ci şi formele şi ipostaza de manifestare a colectivelor angajate în ele, inclusiv ale formaţiilor populare.

Muzica populară în Moldova cunoaşte un moment de autentică prosperare prin arta lăutarilor Barbu Lăutaru, Angheluţă, Năstase, Iancu Perja, Alexandru Lemiş, Gheorghe Burzoi, Costache Marin, Carp Corniţă, Gheorghe Heraru, Costache Parno, Gheorghe Murga, Tudor Moraru etc. Simultan cu transformările din societate formaţiile instrumentale orăşeneşti se completează în această perioadă cu contrabasul, viola, ţambalul, flautul, clarinetul, trompeta ş. a., constituind o adevărată paletă orchestrală. Asemenea detentă urmează însă a fi sesizată ca o transformare treptată, ce «s-a produs în etape, în urma contactelor cu formaţiile muzicale cu care a fost în situaţia de a se compara sau de a intra în concurenţă..., pentru a rezista în disputa pentru public şi spaţiu de evoluţie în care a fost angajat..., din spirit competitiv, ...cu ansamblurile muzicale în a căror incintă s-a insinuat»[18].

După cum s-a remarcat deja, formaţia populară nu e tocmai stabilă nici ca dimensiuni şi nici drept componenţă, alterând (după împrejurări) la ambele compartimente. Un detaliu însă e cert — prin mărirea de proporţie şi de structură survine o îndepărtare de la modelul tradiţional, care e mai evidentă vizavi de cea de stil şi repertoriu. Totodată, prin îndepărtarea de la contextul folcloric tradiţional şi încorporarea lui în activitatea concertistică de scenă, funcţionalitatea tarafului capătă un accentuat specific hedonist.

În a doua jumătate a sec. al XIX-lea din ansamblurile instrumentale naiul treptat este suprimat, iar mai târziu (începutul sec. al XX-lea) — cobza. Tarafurile urbane erau constituite din 12—18 persoane. Spre exemplu, formaţiile lăutarilor Iancu Perja şi a lui Costache Marin (ambii din Chişinău) erau constituite din 2 viori, violă, contrabas, cobză, ţambal, fluier, flaut, 2 clarinete, 2 trompete, trombon şi percuţie. Se evi-

denţiază şi predomină grupul instrumentelor aerofone (se resimte probabil influenţa fanfarelor militare, precum şi amplificarea sonorităţii în timpul evoluărilor în aer liber).

Formaţia lăutarului bălţean Costache Parno, care a activat în ultimul pătrar al sec. al XIX-lea — primul deceniu al sec. al XX-lea, avea o componenţă şi o structură similară, însă pentru prima dată în corpul instrumental este inclus cornul (posibil pentru imitarea sunetului cornului păstoresc, buciumului, trâmbiţei etc.).

Printre cele mai reprezentative ansambluri populare din Moldova în primele decenii ale secolului actual figurează cele diriguite de Gh. Heraru, T. Neaga, Ch. Murga. Orchestra lui Heraru, după cum consemnează publicaţiile periodice ale timpului, era în exclusivitate alcătuită din instrumente cu coarde[19].

Taraful îndrumat de lăutarul Gh. Murga din Dubăsari întrunea până la cincizeci de instrumentişti[20], care interpretau la vioară, violă, contrabas, ţambal, tobă, fluier, flaut, nai, cimpoi, clarinet, trompetă, corn, trombon ş. a. Semnificativ este faptul că în formaţie revine naiul, adineaori neglijat, şi cimpoiul, care se alătură la grupul aerofonelor. Rolurile lor erau distribuite conform tradiţiei, suportul melodic fiind susţinut în unison sau în octave de majoritatea instrumentiştilor, iar cel acompaniator de ţambal, violă şi contrabas. Repertoriul era ancorat în albia tradiţională a cântecului folcloric. Cu o componenţă mult mai redusă a trei viori, contrabas, flaut, clarinet şi trompetă funcţiona Ansamblul naţional moldovenesc condus de Ch. Murga (înfiinţat la mijlocul anilor '30 la Tiraspol), a cărui componenţă se limitează.

În 1945 pe lângă Casa republicană de creaţie populară se organizează un ansamblu instrumental, care din 1949 activează în cadrul Filarmonicii din Chişinău cu statut de orchestră de muzică populară. Constituită după unul din modelele «formaţiilor de nuntă», componenţa ei era predominată de instrumentele aerofone (de lemn şi alamă) şi cele de percuţie, instrumentele cu coarde fiind în minoritate (viori prime şi secunde, violă, violoncel, contrabas, cobză, ţambale portative, clarinete, flaut, oboi, cimpoi, fluier, bucium, trompete, trombon, dairea, tobă mică, tobă mare cu talgere). O încercare, de altfel neizbutită, întrucât extinderea proporţiilor «prin adoptarea nediferenţiată a unor instrumente populare incompatibile în acelaşi ansamblu poate conduce uşor la îndepărtarea sa de unul din modelele consacrate de taraf tradiţional rural şi la transformarea sa într-o formaţie eterogenă şi fără identitate, neadecvată perfect nici unui stil sau repertoriu»[21].

În urma reorganizării din 1957 (orchestra e denumită «Fluieraş») s-a recurs la lărgirea tarafului tradiţional. În jurul trioului vioară—cobză—nai se întrunesc mai multe viori, ţambalul, viola, violoncelul, contrabasul, puţin mai târziu acordeonul, iar alături de nai se consolidează fluierul, flautul, clarinetul, taragotul, mai apoi trompeta. Apare şi un component nou: dirijarea orchestrei e preluată de un conducător artistic, care paralel cumulează şi funcţia de prim-dirijor. Acesta este secundat de un concertmaistru triat din falanga violoniştilor. S-a constituit o nouă formă de organizare instrumentală, ce se păstrează cu unele modificări până în prezent — orchestra de muzică populară. Termen, de altfel, încetăţenit temeinic în cultura folclorică şi utilizat frecvent de mass-media din Moldova, îndepărtându-l pe cel de taraf.

Analiza structurii corpului orchestral din ultimii ani (în baza examinării orchestrelor de muzică populară «Fluieraş», «Folclor», «Lăutarii», «Mugurel», orchestra ansamblului «Joc») permite constatarea cotelor lui, care variază între 13—24 instrumentişti. Prin majorarea grupului de viori, a acordeoanelor, a clarinetelor, a băşilor etc. se stabilesc noi raporturi (cantitative şi calitative) la toate nivelurile.

Se poate constata creşterea «greutăţii specifice» a instrumentelor cordofone, care alcătuiesc o relaţie cantitativă cu cele aerofone alterată în raport de 2:1 şi 7:2 (inversă faţă de majoritatea modelelor anterioare). Ponderea instrumentelor cu coarde de frecat în balanţa orchestrală e de cel puţin o doime. La parametrii raporturilor dintre compartimentele melodic şi acompaniator se stabileşte o relaţie relativ imuabilă de 2:1.

Consecinţele sunt multiple şi posedă diverse valenţe. Consemnăm, mai întâi, proporţiile mai echilibrate ale câmpului orchestral proprii genului instrumental popular, care se stabilesc în noua formaţiune. Apar posibilităţi de asociere, suprapunere, colecţionare timbrală, se lărgeşte simţitor diapazonul dinamic şi de articulare al orchestrei etc.

Nivelul dimensiunilor şi al componenţei instrumentale constituie doar unele din modificările deviante în raport cu tradiţia, însă nu cele esenţiale. Regretabile sunt cele legate de repertoriu şi stil. Le reproducem parţial în viziunea muzicologului S. Rădulescu.

«Orchestra populară promovează într-o măsură substanţial mai mare aranjamentele şi prelucrările de folclor, precum şi piesele de autor pretins folclorice... Piesele pretins folclorice se compun de multe ori din criza de repertoriu..., dar şi cu credinţa nemărturisită că ele reprezintă creaţii superioare calitativ, cu şanse sporite de succes»[22].

Distanţările stilistice faţă de tradiţie se obţin prin «...efecte instrumentale de ecou sau responsoriale, interludii lărgite, complexificare armonică (armonizare densă, pretins «modală», cu acorduri, înlănţuiri şi modulaţii inexistente în practica folclorică), dublări în sexte şi terţe ale liniilor melodice principale, contramelodii interioare extinse, cu mersuri de preferinţă cromatice, mobilizarea mai intensă şi melodizarea başilor armoniei etc»[23].

În acelaşi timp, avem certitudinea că anomaliile de repertoriu şi stil raportate la tradiţie prin imixtiuni sau plăsmuiri în manieră populară se fac în mod intenţionat, inconştiente fiind obligaţiile asumate pentru «valorificarea» şi punerea în circulaţie a produselor pseudofolclorice.

Considerentele expuse, referitoare la evoluţia orchestrelor de muzică populară în spaţiul geografic amintit, eludează aprecieri explicite personale. Considerăm că pentru concluzii temeinice e nevoie de un demers ştiinţific mai dens. Ne rezervăm dreptul doar la câteva constatări preliminare:

1. Actuala structură a orchestrei de muzică populară nu a atins cota unei formule constante în evoluţia corpului instrumental;

2. Posibilităţile sale orchestra de muzică populară le va susţine şi confirma mai eficient prin valorificarea materialului autentic; transpunerea organică a materiei folclorice este acel avantaj al orchestrei populare ce nu trebuie neglijat în procesul ei de evoluţie;

3. Nivelul profesional avansat de interpretare la instrumentele populare, ineditul şi originalitatea structurii timbrale (într-un fel unicală) sporesc rolul constructiv al timbrului în expunerea lucrărilor muzicale. Admitem că ele ar constitui şi premisele dezvoltării de mai departe a orchestrelor de muzică populară.

Note

[1] Viorel Cosma, *Două milenii de muzică pe pământul României*, Bucureşti, 1977, p. 26.

[2] *Ibidem*, p. 28.

[3] Constantin Bobulescu, *Lăutarii noştri. Din trecutul lor. Schiţă istorică asupra muzicii noastre naţionale corale cum şi asupra altor feluri de muzici;* Bucureşti, 1922, p. 39—40.

[4] *Ibidem*, p. 40—41.

[5] *Ibidem*, p. 41.

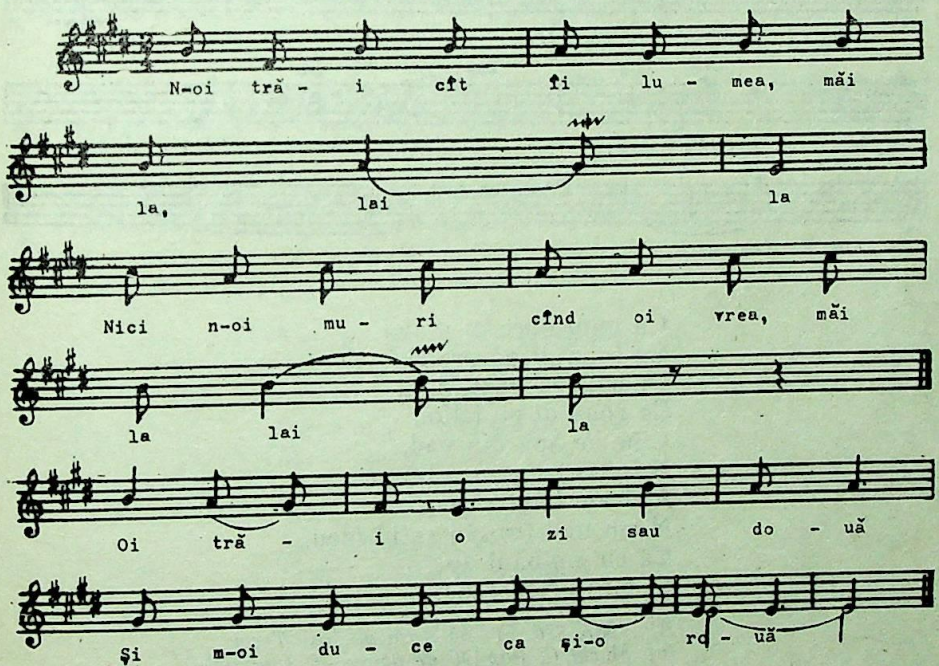
[6] Tiberiu Alexandru, *Instrumentele muzicale ale poporului român*, Bucureşti, 1956, p. 142.

[7] Grigore Ureche, Miron Costin, Ion Neculce, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, Chişinău, 1990, p. 45.
[8] George Breazul, *Patrium Carmen. Contribuţii la studiul muzicii româneşti*, Craiova, 1941, p. 41.
[9] Viorel Cosma, *op. cit.*, p. 34.
[10] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Chişinău, 1982, p. 95.
[11] *Ibidem.*, p. 180—181.
[12] Adrian Fochi, *Dimitrie Cantemir etnograf şi folclorist*, în Revista de etnografie şi folclor, Bucureşti, anul IX, nr. 1, p. 89.
[13] Boris Cotliarov, *O scripicinoi culiture v Moldavii*, Chişiniov, 1955, p. 47—48.
[14] Boris Cotliarov, *Moldavsckie lăutari i ih iskusstvo*, M., 1989, p. 16.
[15] Alexandru Tiberiu, *op. cit.*, p. 143.
[16] Constantin Bobulescu, *op. cit.*, p. 155—156.
[17] *Ibidem*, p. 158.
[18] Speranţa Rădulescu, *Taraful şi acompaniamentul armonic în muzica de joc*, Bucureşti, 1984, p. 40.
[19] *Bessarabschie gubernschie vedomosti;* 2(15) decembrie, 1901, nr. 265, p. 3.
[20] Boris Cotliarov, *O scripicinoi culiture v Moldavii*, Chişiniov, 1955, p. 76.
[21] Speranţa Rădulescu: *op. cit.*, p. 41.
[22] *Ibidem*, p. 45.
[23] *Ibidem*, p. 46.

EFIM JUNGHIETU

FOLCLOR DIN MARAMUREŞ

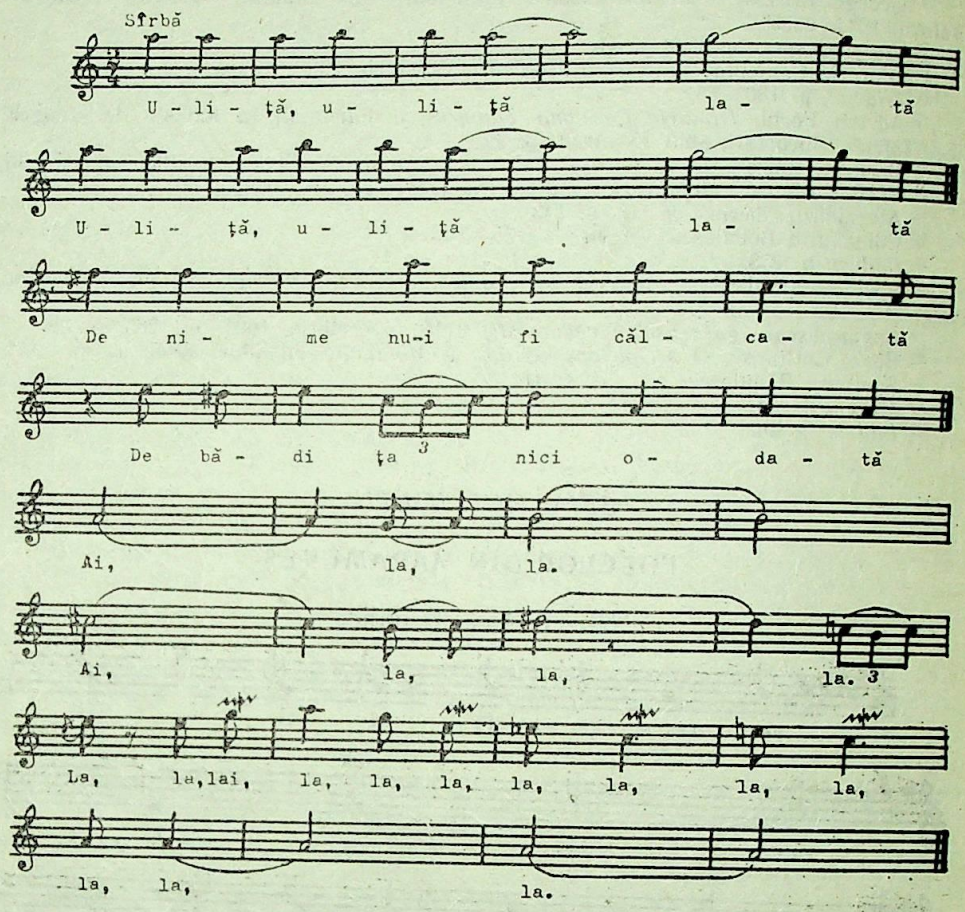
N-oi trăi cât îi lumea*



Să ti văd, lume, arzând,
N-aş sări ca să ti stâng.
Aş sări să te aprind
Că n-am pe nimeni în gând.
Cântă, cuce, pân te-i duce,
Pân îi vara cea mai dulce.
Tu să mi te cânţi în pene
Eu să merg ştergând pe gene.
AF, 1987, 376, 63; Apşa de Jos, inf. Vasile I. Borca, 40 de ani; c. E. Junghietu

* Descifrarea melodiilor: Gheorghe Surugiu.
© E. Junghietu, 1995

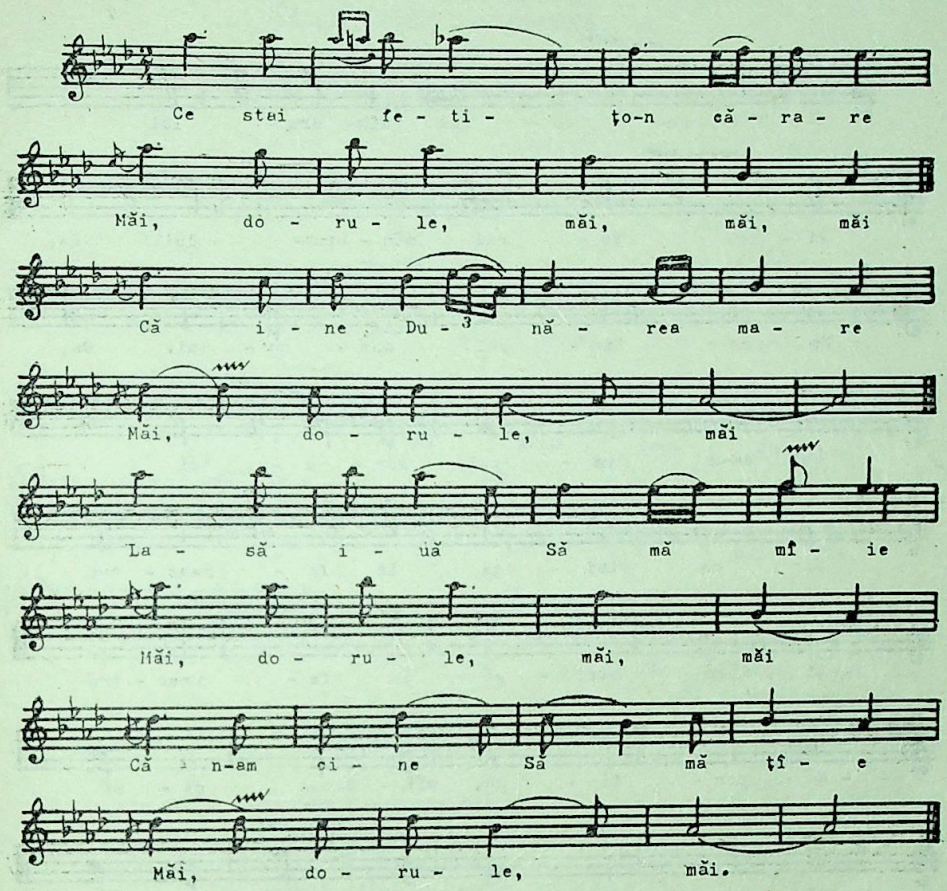
Uliță, uliță lată



Că m-oi duce di p-aici
Ca roua di pă urzici,
Di p-aicea duce-m-oi,
Ca roua di pă trifoi.
Cine be apă din vad,
Nu mai trage-n a lui sat,
Apă am băut și eu,
N-am mai tras în satul meu,
Că eu am băut apa,
Și mi-i urâtă casa.

AF, 1987, 376, 54—55 Apșa de Jos—Teceu, inf. Maria G. Pop, 40 de ani; c. E. Junghietu

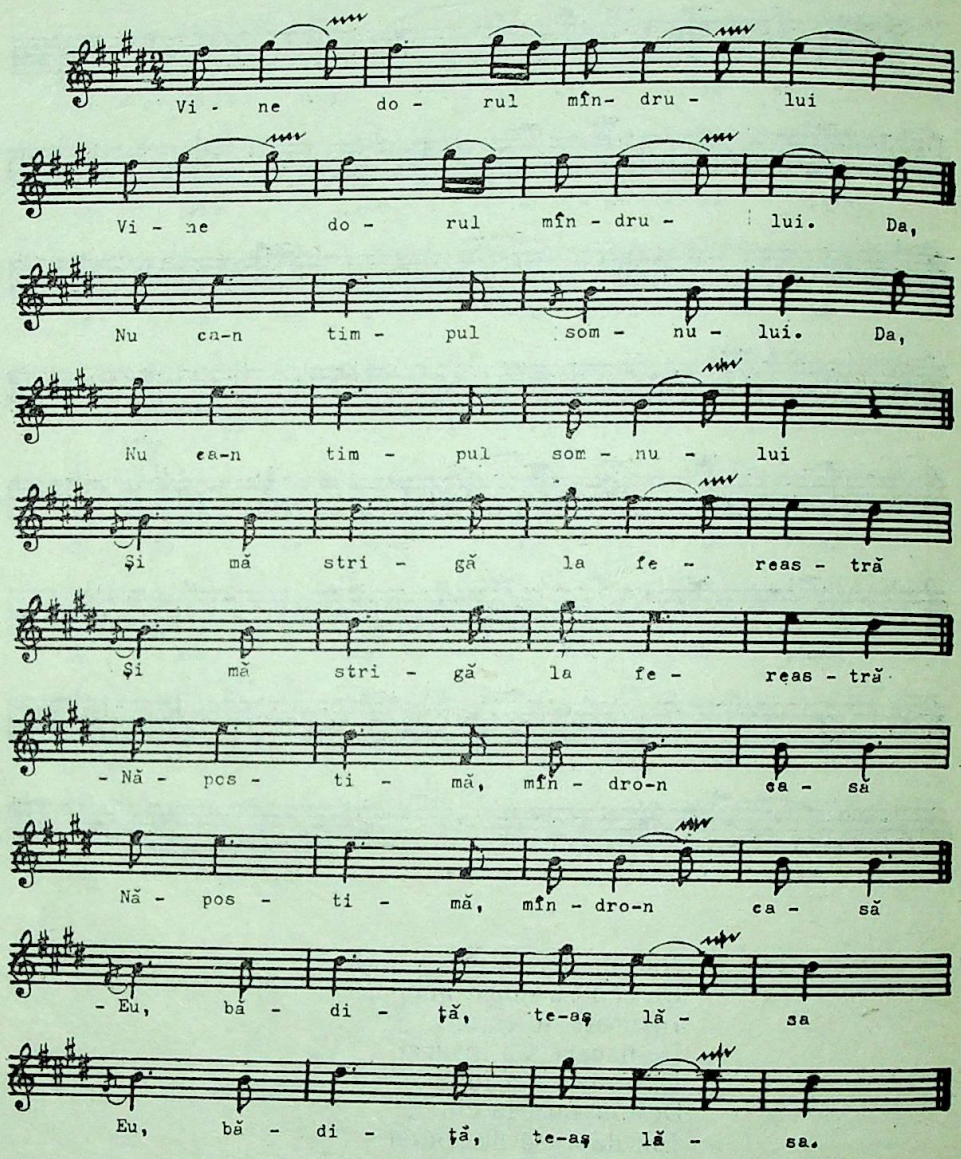
Ce stai, fetiţo-n cărare?



Nici mamă să mă mângâie.
De când a murit mama,
Însurat-î-s-o tata;
De-nsurat s-o însurat,
Ră fimeie ş-o luat.
De viu sara la cinat,
Îmi dă vasă de spălat
Şi copii de legănat,
Şi mă mână la culcat,
Batâr că eu n-am cinat.
Ieu cuţitul să-mi tai pită,
Lacrimile-mi plouă-n pită,
Lăcrimile ca bobu,
Înfocate ca focu.

AF, 1987, 376, 53—54; Apşa de Jos—Teceu, inf. Maria G. Pop, 40 de ani; c. E. Junghietu

Vine dorul mândrului

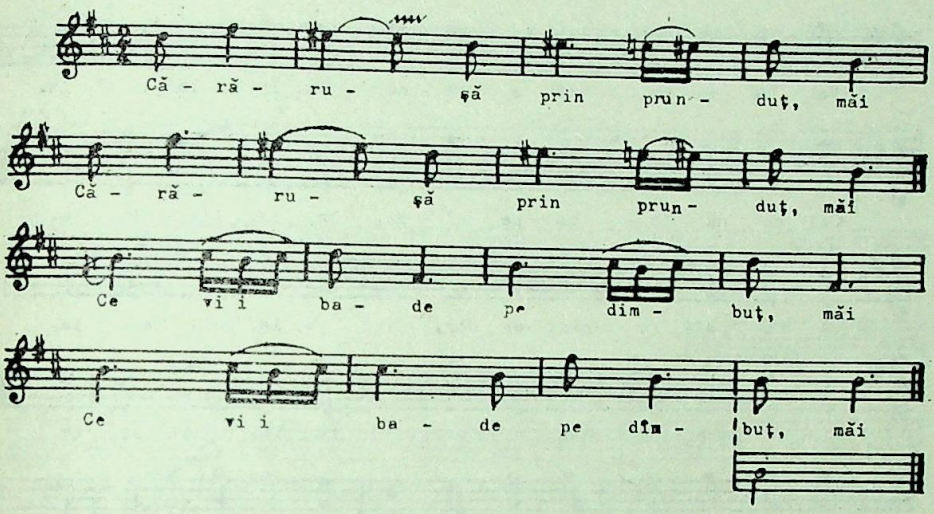


— Mă tem că m-îi săruta.
— Mândro, eu te-aş săruta,
Toată verde ţi-i gura.
— Măi bădiţă, măi bădiţă,
Nu ţi-oi da a mea guriţă.
Gura mea e cum o floare,
Cine mă sărută, moare.
Şi n-aş vrea eu, bădişor,
De guriţa mea să mori.
Şi n-aş vrea eu, măi bădiţă,
Să mori pentru-a mea guriţă.
Doi feciori m-au sărutat,
De trei ori au leşinat.
M-o sărutat un voinic,

Da lui nu i-o fost nimic.
Să mă mai sărute-o dată,
Să nu-l zăuit nici moartă.

AF, 1987, 376, 56—57; Apşa de Jos—Teceu, inf. Vasile Iu. Borca, 40 de ani; c. E. Junghietu

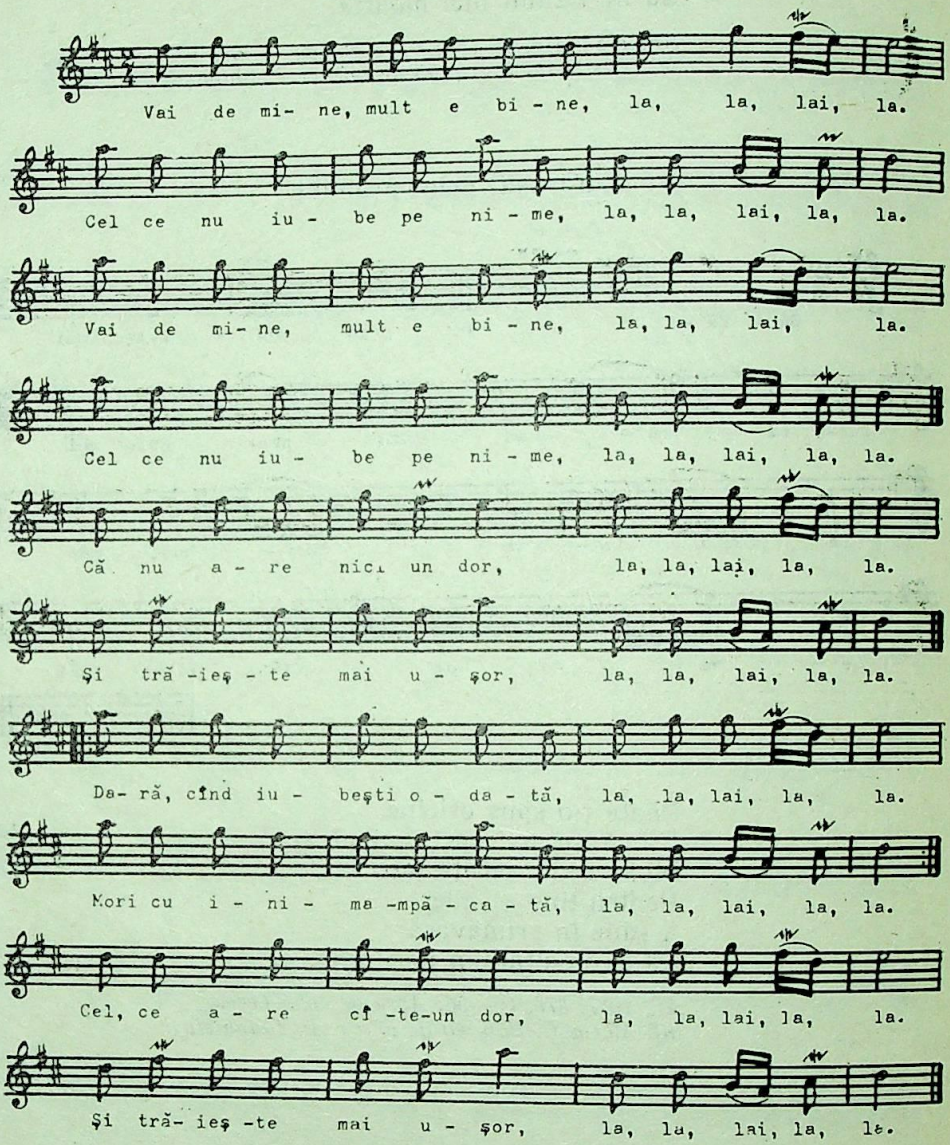
Cărărușă prin prunduț



Poate ț-o spus oricine,
Ca să nu mai vii la mine?
Floarea din cosița me
Pentru tine a șăde.
A șăde în primăvară,
Ca să ne-ntâlnim noi iară.

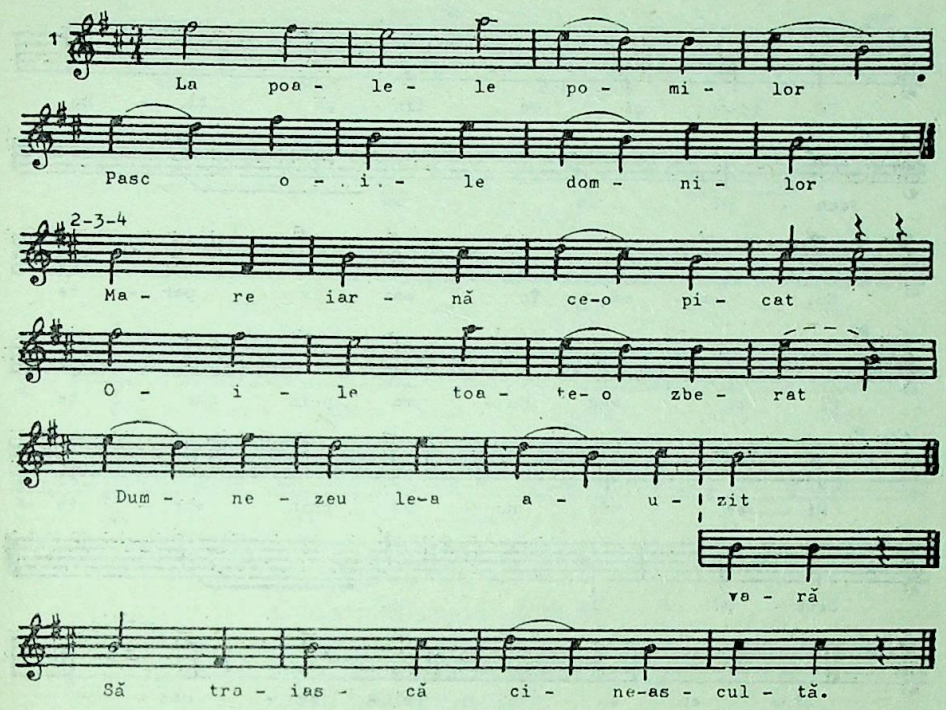
AF, 1987, 376, 55—56; Apşa de Jos—Teceu, inf. Maria G. Pop, 40 de ani; c. E. Junghietu

Vai de mine



AF, 1987, 376, 58—59; Apşa de Jos—Teceu, inf. Maria G. Pop, 40 de ani; c. E. Junghietu

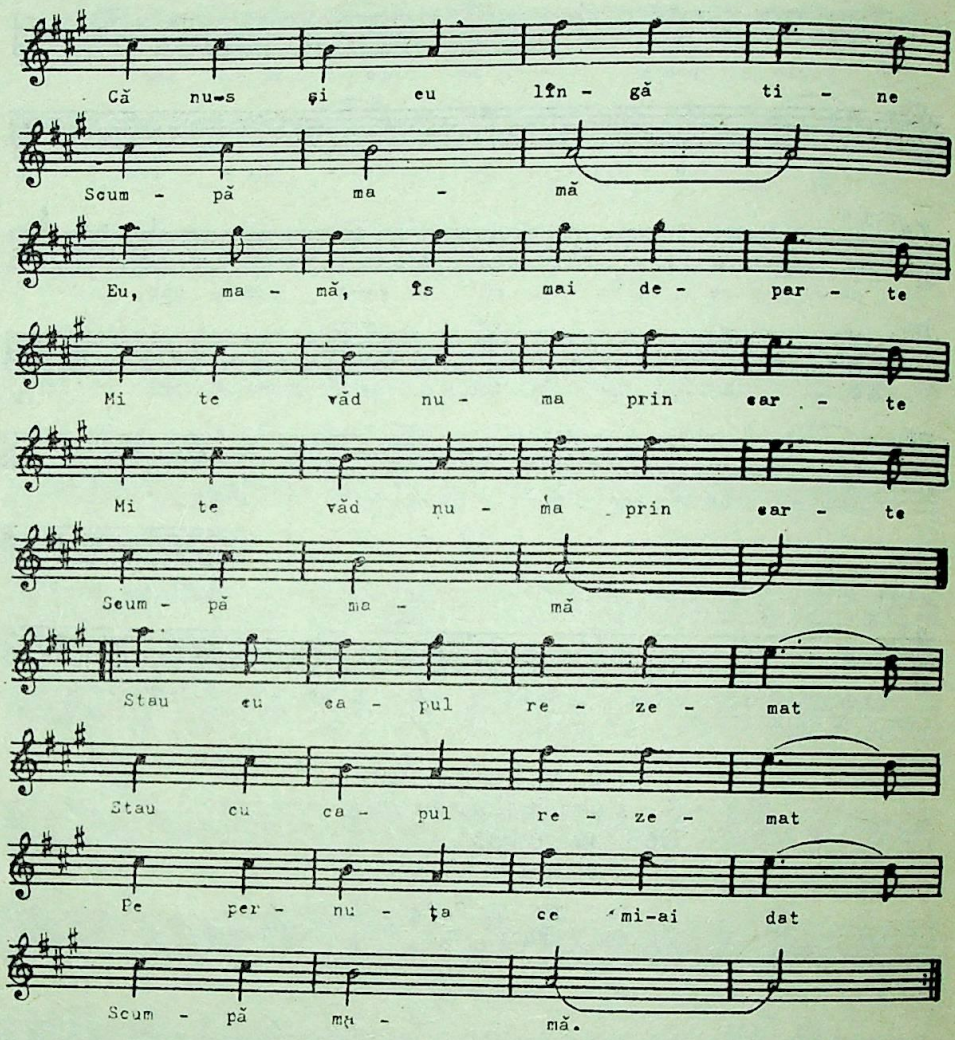
Corindă



S-o coborât jos pe scară
S-o slobozit flori de vară
De hrana oiţelor
Şi de struţu ficiorilor.

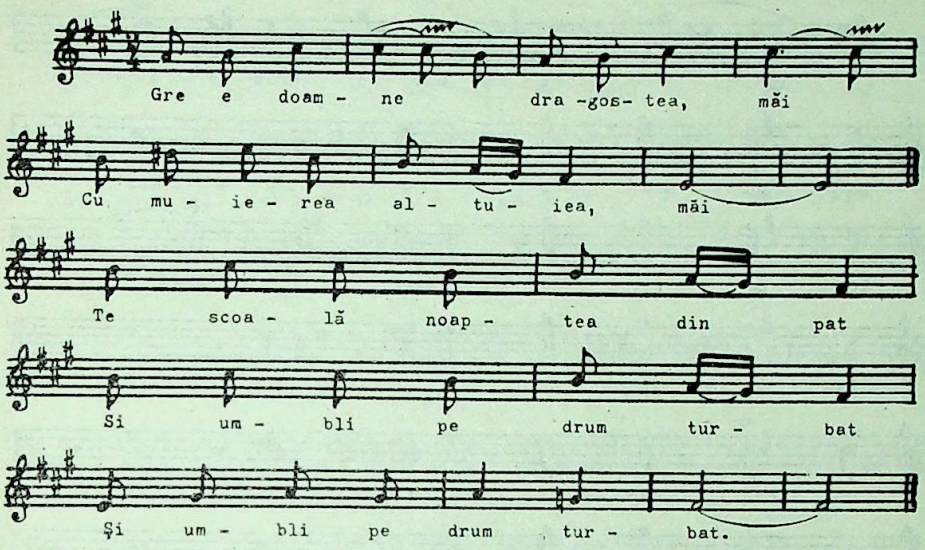
AF, 1987, 376, 16; Podişor—Teceu,
inf. Ana I. Vargă, 63 de ani; c. E. Junghietu

Doru-mi-i de tine, mamă



AF, 1987, 376, 106—107; Valea Tinoasă—Teceu, inf. Marta V. Buga, 8 ani; c. E. Junghietu

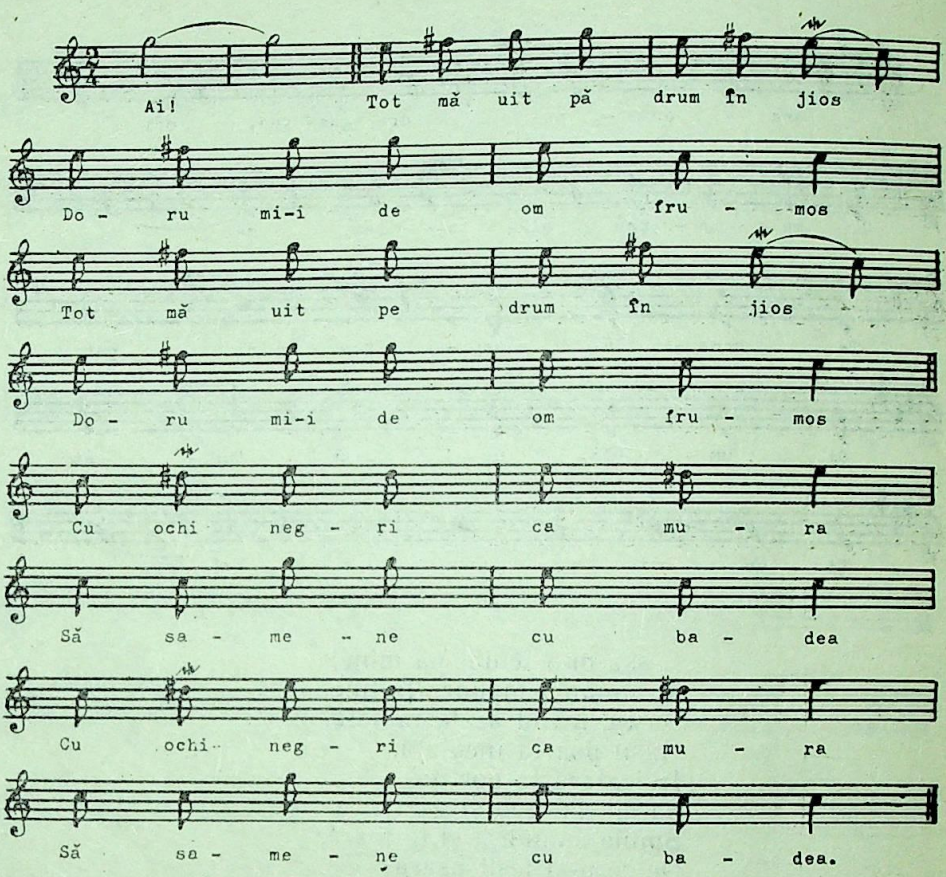
Gre e, Doamne, dragostea



C-aşa m-o sculat pă mine,
M-o mânat mândra la tine,
Da tu, mândră blăstămată,
Găsii poarta încuiată.
Ieşi afară la portiţă
Să-mi dai apă şi guriţă,
Spune, mândră, şi te joară,
De ce n-ai ieşit asară?
Ori n-ai vrut, ori n-ai putut,
Ori a dracu te-ai făcut?

AF, 1987, 376, 63—64; Apşa de Jos, inf. Vasile I. Borca, 40 de ani; c, E. Junghietu

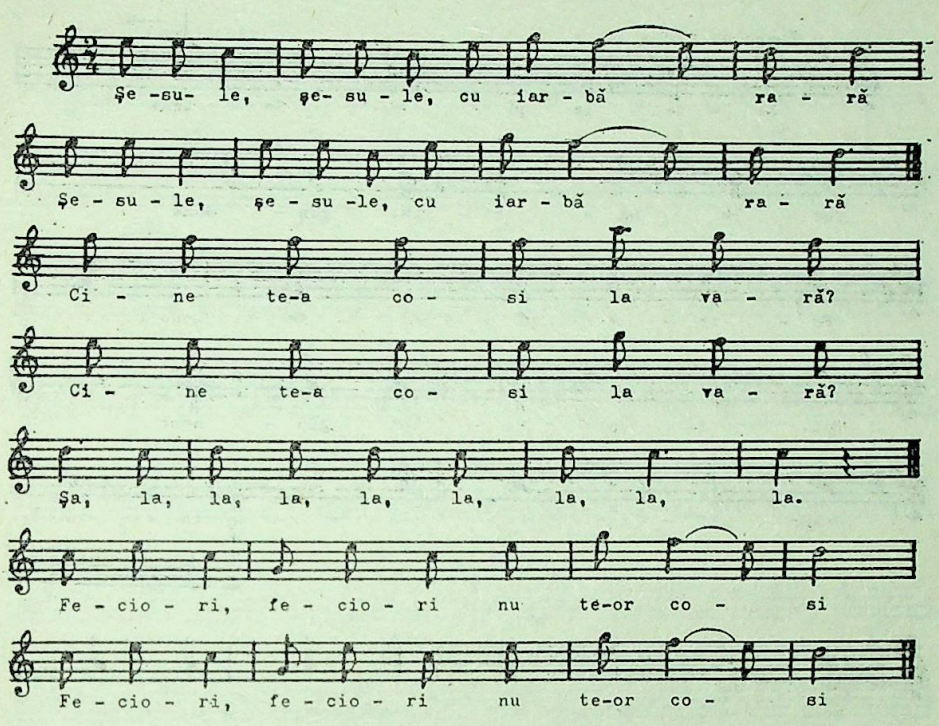
Tot mă uit pă drum în jos



Vorba lui şi portul lui,
Batâr ca badea nu-i;
Că bădiţa-i albineţ,
Ochişel, cu părul creţ.
Pân oi fi mai tinerea,
Oi iubi pă cine-oi vrea;
Că dac-oi îmbătrâni,
Nime nu ma mai iubi.
N-am făcut la nime rău,
Am iubit ce am vrut eu,
Rău la nime n-am făcut
Ş-am iubiţ pe cine-am vrut.

AF, 1987, 376; 59; Apşa de Jos—Teceu, inf. Maria G. Pop, 40 de ani; c. E. Junghietu

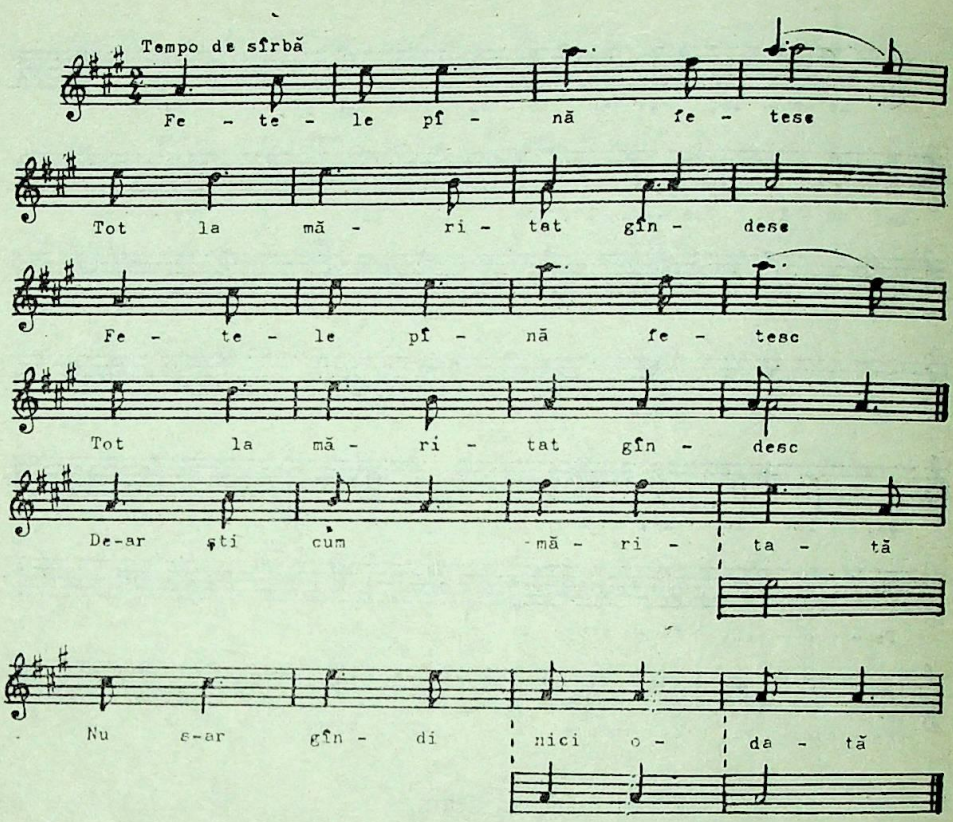
Șesule cu iarbă rară



Că ei merg a cătăni.
Fetile, fetile nu te-or grebla,
Eli merg la poșt-a sta
Ș-or întreba poștărița:
— N-am carte de la bădița?

AF, 1987, 376, 108; Valea-Tinoasă—Teceu
inf. Maria V. Filip, 11 ani; c. E. Junghietu

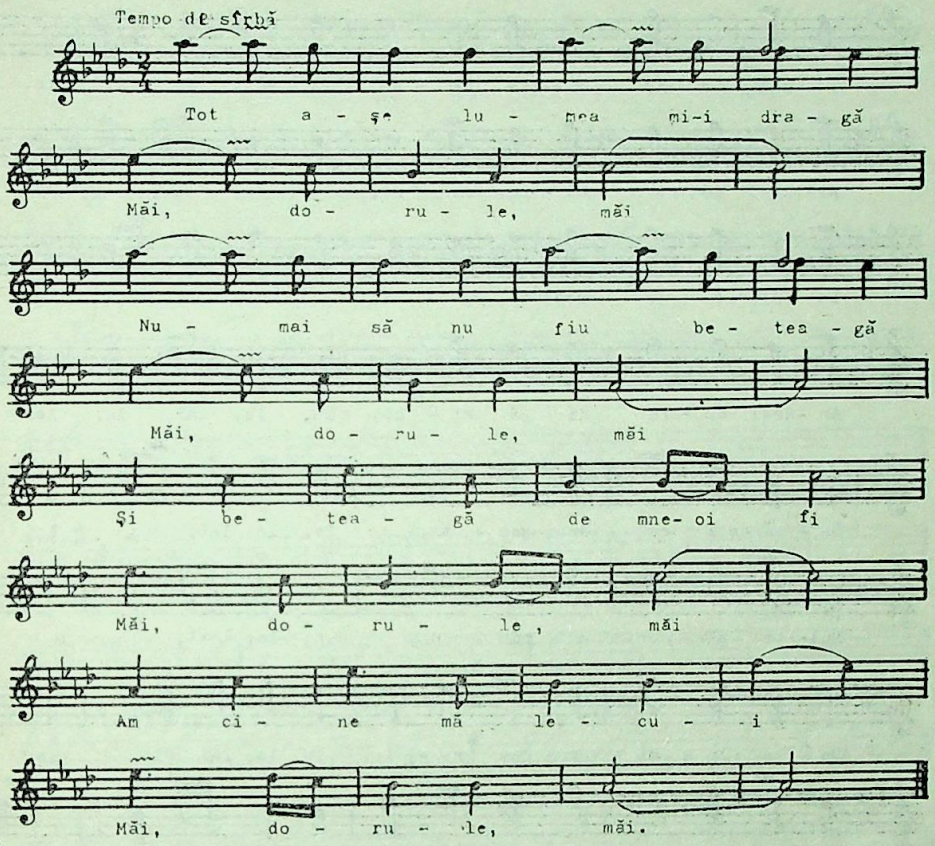
Fetele până fetesc



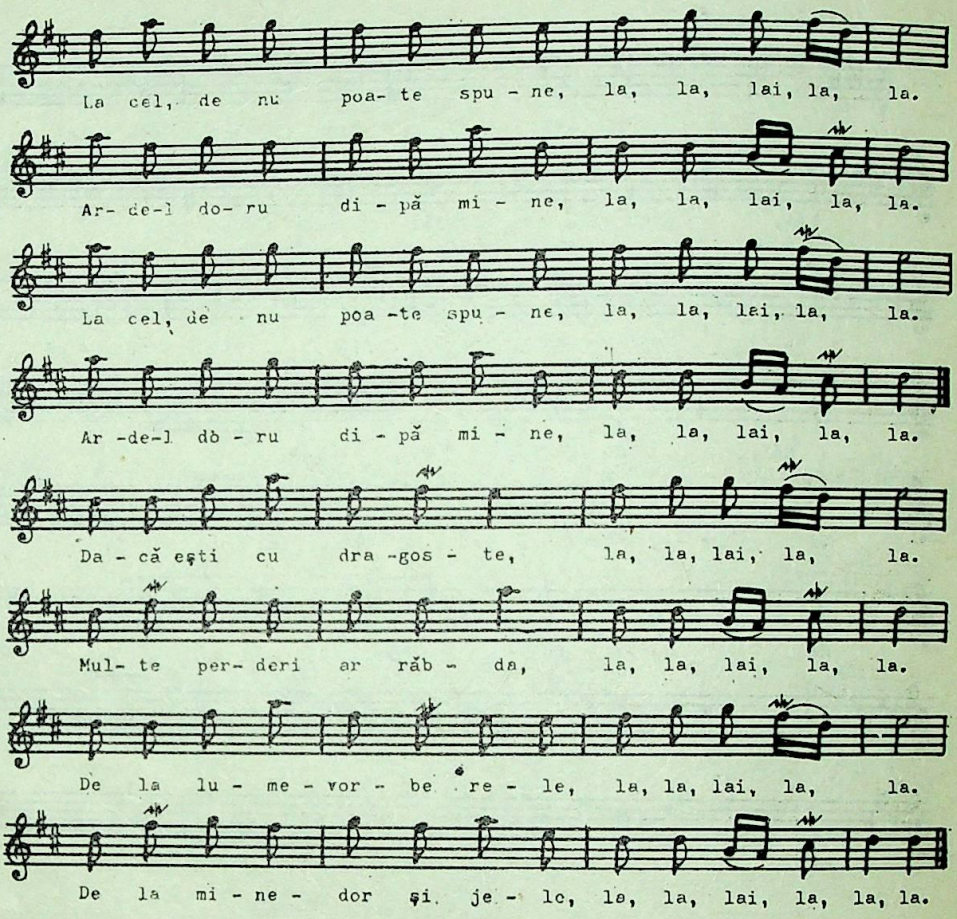
Măritată-i tare ghine,
Numai după batâr cine,
Măritată-i ghine, zău,
După bărbat ca ș-a mneu,
Căci a mneu ce bun îi Doamne,
Nu mă suduie când doarme,
Dară eu mă siluiesc
Când doarme să nu-l trezesc.

AF, 1987, 57—58; Apșa de Jos—Teceu, inf. Maria G. Pop, 40 de ani; c. E. Junghietu

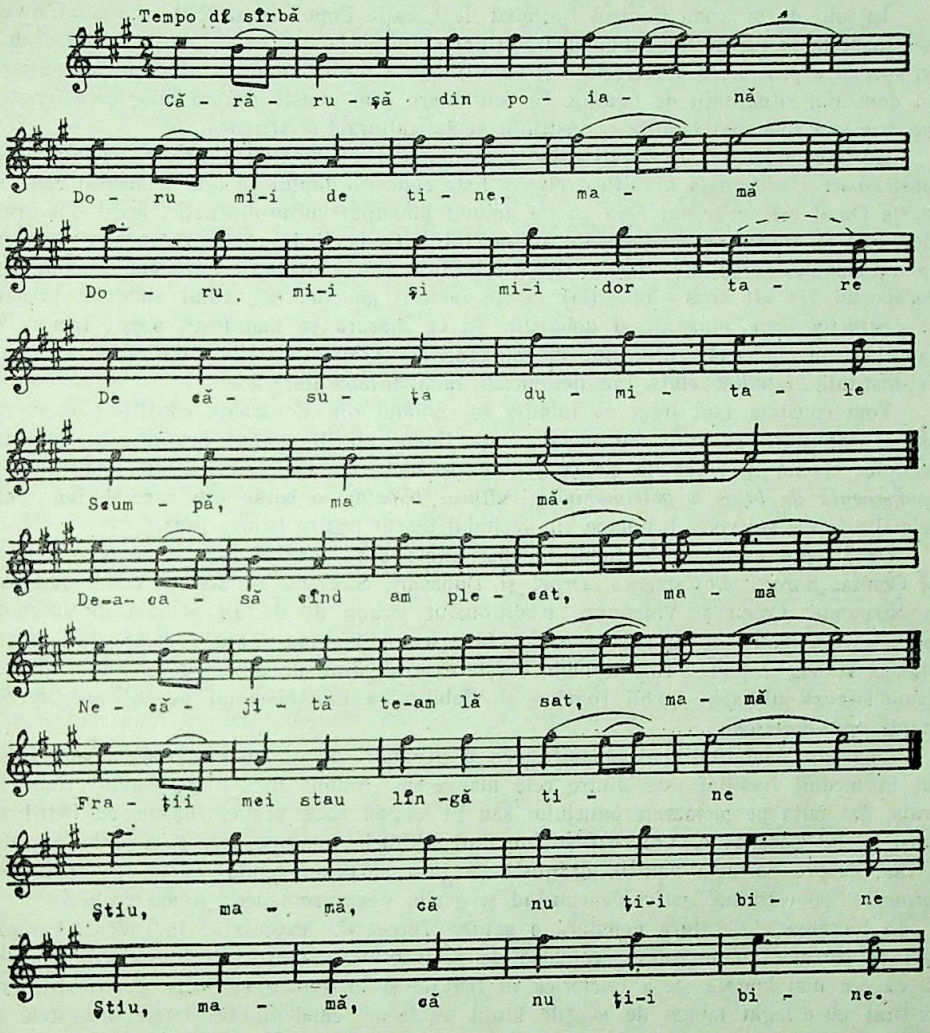
Măi, dorule, măi



Vai de mine


La cel, de nu poa- te spu - ne, la, la, lai, la, la.
Ar- de-l do- ru di - pă mi - ne, la, la, lai, la, la.
La cel, de nu poa -te spu - ne, la, la, lai, la, la.
Ar -de-l dò - ru di - pă mi - ne, la, la, lai, la, la.
Da - că eşti cu dra -gos - te, la, la, lai, la, la.
Mul- te per- deri ar răb - da, la, la, lai, la, la.
De la lu - me - vor - be re - le, la, la, lai, la, la.
De la mi - ne - dor şi je - le, le, la, lai, la, la, la.

Doru mi-i de tine, mamă



TUDOR COLAC

UNELE ASPECTE ALE CREATIVITĂȚII ARTISTICE ÎN FAMILIE

În anii de la urmă Centrul Național de Creație Populară al R.M. a studiat diversele aspecte ce țin de multitudinea tradițiilor culturale artistice de familie în Basarabia, în special a proceselor de cercetare și valorificare a tradițiilor de familie, de investigație în domeniul ritualității de familie. În continuare vom insista asupra unor caracteristici pe care le-a acumulat familia ca instituție social-culturală și artistică.

Cu preponderență în localitățile rurale familia se manifestă drept purtătoare și păstrătoare tradițională a culturii etnice. Este cunoscut faptul că din momentul când se naște Omul este conceput deja cu un anumit potențial cultural-artistic, acest din urmă devenind cu timpul un «patrimoniu al societății». Oamenii de știință recunosc și existența dualismului «ereditate—mediu», ca o totalitate de circumstanțe, care mai înseamnă și coraportul (în alt sens — opoziția) dintre factorii genetici și mediul ambiant, precum și distincția între înnăscut și dobândit. În ce măsură se manifestă acești factori în familia contemporană, care sunt modalitățile și parametrii culturali-artistici ai familiei-instituție, familiei-celulă, familiei-nucleu, familiei-laborator?

Vom constata mai întâi că familia la românii din Basarabia constituie o expresie a viabilității graiului viu uzual, viața limbii vii în spațiu. Semnificația cunoașterii lor constă în aceea că ele constituie cu adevărat, așa cum s-a mai constatat, *o componentă de bază a patrimoniului cultural popular,* o sursă din care derivă toate celelalte forme ale vorbirii umane, un veritabil tezaur pentru istoria limbii[1].

Dacă, spre exemplu, în familiile chestionate din localități ale raioanelor Briceni și Ocnița, Soroca și Camenca, Orhei și Dubăsari, Slobozia și Ștefan Vodă, Ialoveni și Nisporeni, Cahul și Vulcănești tradiționalul strung de dăltuit utilizat de meșterii lemnari este numit de la caz la caz: cobili, scaun, vârstac, masă, capră, rotari, cozii, stanoc, stanog, roț etc.[2] În ansamblu aceste expresii dintr-un domeniu semantic distinct demonstrează unitatea limbii române și viabilitatea românismului pe tot arealul romanic nord-dunărean.

Una din modalitățile de manifestare a graiului viu și anume tradiția povestitului în mediul familial este dintre cele mai vechi. Anume în familie copilul ținut în brațe, dat huța pe picioarele bunelului sau în leagăn aude primele basme cu Feți-Frumoși, Ilene Cosânzene, Voievozi și Împărați. Primele imagini despre ce e bine și ce e rău, despre hărnicia muncii, dragoste de țară și neam copilul și le face prin intermediul povestitului, astfel deprinzând și graiul neaoș românesc, limba vorbită.

În lucrarea «Literatura populară a satului Iurceni»[3], executată în cadrul campaniei de cercetări monografice, condusă de profesorul D. Gusti, P. Ștefănucă consideră că cea mai bogată sferă folclorică în familie și în genere este cea a poveștii. Povestitul nu e legat numai de nopțile lungi de iarnă, când flăcăii, fetele, nevestele și babele se adună la șezători și ca să le sporească lucrul și să nu adoarmă, pun pe unul dintre ei să spună glume sau povești. La Iurceni spun povești și în timpul verii, când se adună duminica la sfat pe la porți familiile de vecini, sau la vie, când păzesc toamna nucile și prunele. Povestitorii de basme se întrec între ei, care știe să povestească mai multe.

P. Ștefănucă este încântat de familia de povestitori Ion, Toader și Isai Tâmbure, care cunosc multe povești, legende și fapte din bătrâni, au un deosebit talent și o memorie foarte puternică pentru textele versificate. Sunt cunoscuți de întreg satul povestitorii Pavel Sanu, Isai Lungu, Efim Contobei, Ion Cocu ș. a.

În ansamblul practicilor magice care trăiesc încă cu destulă intensitate în unele din satele noastre, un loc de seamă îl ocupă descântecul, care se învață și se transmite mai ales în familie.

---

[1] Valeriu Rusu, *Unitatea de grai, expresie a unității naționale a tuturor românilor,* în Anuarul Institutului de cercetări etnologice și dialectologice, București, 1983, seria A, nr. 5, p. 92.

[2] Vezi și: *Atlasul lingvistic român pe regiuni.* Basarabia, Nordul Bucovinei, Transnistria, vol. I, Chișinău, 1993, 217.

[3] *Literatura populară a satului Iurceni,* în: Viața Basarabiei, an. 5, nr. 1, 1936, p. 29.

© T. Colac, 1995

Această îmbinare de gesturi şi vorbe, care la prima impresie îţi apare ca o înlănţuire mecanică, lipsită de gând îşi are legile ei necesare, născute într-o organizaţie specială a vieţii sociale în decursul secolelor. O privire mai atentă îţi arată că într-adevăr alături de forţa socială a tradiţiei, care hotărăşte felul în care descântătorul va trebui să mişte mâna, să amestece anumite cuvinte, trăieşte ideea care luminează gestul şi care în mod surprinzător, dar real, îl şi complică.

Din materialele culese de echipa lui D. Gusti în comuna Cornova, judeţul Orhei conchidem că aceste practici, departe de a fi părăsite, sunt dimpotrivă căutate şi că altele se creează chiar sub ochii noştri[1].

Cercetătoarea Ştefania Cristescu subliniază rolul deosebit al familiei în transmiterea tezaurului spiritual generaţiilor ulterioare. Este inestimabilă aici contribuţia mamei şi a bunicii, exponenţii principali, cu ponderea cea mai pronunţată în familie ca laborator de creaţie populară artistică. Chestionarul realizat este incontestabil în acest sens. La întrebarea «De la cine au învăţat să descânte?» 31 de săteni au răspuns «de la mama», 7 — «de la bunica», 5 — «de la tata», 1 — «de la bunic», 8 — «de la diverse rude apropiate» etc.[2]. Astfel că 52 din 87 informatori chestionaţi au moştenit practica artistică de la capii familiilor şi rudele cosangvine, iar 31 din 52, adică majoritatea au deprins descântatul de la mama lor.

Să remarcăm drept fenomen pozitiv faptul că mai multe creatoare populare renumite din Cornova au trecut diverse practici folclorice fiicelor sau fiilor lor. «Astfel Botnăriţa le-a învăţat să descânte pe cele două fiice ale ei, Ileana Tudosie Trufaniucă şi Ifimia lui Mereuţă, ambele căsătorite. Jieriţa a învăţat-o să descânte pe fiica ei, Ileana Nichifor Mereuţă, Tudosia Dum. Socol şi-a învăţat cei patru fii şi fiica. Victoria Văscan şi-a instruit de asemenea copiii — trei băieţi şi o fată. Sunt apoi descântece care aparţin în exclusivitate unei familii determinate, care a reuşit să imprime un anume prestigiu descântecului respectiv. Este cazul descântecului de muşcătură de şarpe care aparţine familiei Văscanilor: «Toţi din Văscani ştiu». El este practicat în prezent de Victor Văscan şi sora ei Agafia Vasile Purcel, care l-au învăţat de la tatăl lor Gheorghe Badiu şi pe Andrei Badiu, nepotul de frate al aceluiaşi Gheorghe Badiu. La fel se întâmplă cu descântecul de junghi care «merge» în familia Jitarilor şi a Botnarilor... Descântecul moştenit pe linie de sânge conferă un prestigiu deosebit... celui căruia i-a fost încredinţat»[3].

Un sondaj întreprins de semnatarul acestui material în cadrul Centrului de Creaţie Populară în anul 1981 a depistat 519 grupuri artistice de familie sau asociaţii dinastice neformale. Pe parcursul ultimelor aproape două decenii acestea sunt antrenate în diverse treceri în revistă, concursuri, festivaluri, expoziţii etc. care culminează cu un Festival internaţional al Familiei «Tezaur» în cadrul CIOFF—UNESCO la Chişinău[4].

Rezultatele acestui sondaj ne permit să afirmăm că astăzi familia, ca nucleu al societăţii, concomitent cu funcţiile sale economice, a devenit şi acel nucleu, centru de realizare a capacităţilor de creaţie ale personalităţii, de contacte şi schimb de valori spirituale.

Fiind un colectiv de autori (poate coautori) ce creează în comun, ea, familia, într-un fel îşi construieşte un «stat» în miniatură cu legile sale interne, cu fondul culturii tradiţionale, asigurând un proces continuu de căutări şi inovaţii.

De remarcat că marea majoritate a acestor grupuri o constituie cele ce practică activitatea muzicală sub diferite aspecte. Printre acestea spiritul creativ feminin are un rol decisiv în procesul de păstrare şi răspândire a valorilor de artă populară. Anume vatra maternă asigură circulaţia acelei energii mereu reînnoite din complexul familial care se numeşte lirica feminină sub variatele-i aspecte. Lirica formelor de muncă şi cea socială este mai bine exprimată de bărbaţi. Totuşi, valoarea irepetabilă a unei formaţii familiale e determinată de colaborarea tuturor resurselor spirituale ce aparţin reprezentanţilor a trei, patru şi chiar cinci generaţii ale aceleiaşi familii.

Diversitatea de componenţă a acestora este de remarcat: grupurile de familie din Basarabia ne apar în ipostaze vocal-coregrafice, vocal-instrumentale, muzical-drama-

[1] Ştefania Cristescu, *Descântece din Cornova — Basarabia*, Hiatus — Provindece, 1984.
[2] *Ibidem*, p. 176.
[3] *Ibidem*, p. 177.
[4] Tudor Colac, *Hronic de familie*, Chişinău, 1987, p. 87.

tice, de teatru (obiceiuri), circ şi poezie, creatori în domeniul meşteşugurilor populare (ţesăturile şi broderia, lemnăritul şi fierăria, prelucrarea pietrei şi olăritul, împletitul loziei, în paie, papură etc.) şi desigur, taraſurile şi grupurile instrumentale omogene.

Dacă în practica mişcării artistice de amatori de la căminele culturale înregistrăm deseori supradimensionarea orchestrelor de muzică populară, încărcarea lor cu instrumente netradiţionale, străine zonei, ceea ce în definitiv, afectează autenticitatea elementului etnografic, grupurile de familie tip taraf promovează componenţa tradiţională, majoritatea cântecelor fiind interpretate de solişti acompaniaţi la 2—3—4 instrumente (fluier, vioară cu cobză sau ţambal, în alte variante — acordeon şi tobă). Repertoriul de familie demonstrează o atitudine conştientă a acestora pentru destinul folclorului nostru. Am constatat cu satisfacţie lipsa aproape totală a acompaniamentelor şi prelucrărilor pseudoprofesioniste, a «redactărilor» şi «fabricărilor» de texte. Prin modul de a prelua motive tradiţionale, prin forţa de a transmite mesajul, prin capacitatea de a împrospăta mereu folclorul, grupurile de familie ne oferă o adevărată frescă a satului contemporan. Ele impresionează prin sinceritatea şi forţa expresiei poetico-muzicale, ce izvorăsc dintr-o tradiţie populară milenară, construită pe temeinicia unor valori morale de un profund umanism.

La criteriul «motivaţie» creaţia artistică de familie cedează activităţii artistice «organizate» în cadrul căminului cultural. La etapa incipientă aici predomină nu motivele de importanţă socială, dar cele situate în partea de jos a scării valorice (utilitare, recreaţionale, distracţionale etc.), iar în anumite cazuri şi cu caracter negativ (individualiste, mercantile etc.). Evaluând gradul de însuşire şi performanţe într-un gen anumit (măiestria, şcolarizarea, posedarea unor «secrete» de familie) această activitate nu este întotdeauna asigurată de asistenţa artistică specială calificată. Vom insista asupra unor particularităţi de vârstă, profesie, etnie, repertoriu, creativitate. In aspect componenţial: duete, trio, cvartete etc., părinţi şi copii, formaţii din 2—3 generaţii cu o participare de la 5 la 30 de persoane etc.

Factorii care influenţează în modul cel mai puternic dezvoltarea posibilităţilor artistice ar fi mediul familial, şcolar şi mediul social în genere. Ei se suprapun şi se combină la infinit şi între ei se exercită nenumărate interacţiuni. Iată câţiva cu titlul de prim-demers:

— compoziţia mediului familial, persoane care trăiesc în aceeaşi locuinţă, numărul fraţilor şi surorilor în special, ordinea naşterii;

— relaţii intrafamiliale (atitudini şi practici educative ale părinţilor, raporturi cu alţi membri ai familiei, profesiunea părinţilor);

— stimulentele şi ocaziile cultural-artistice oferite de căminul familial (cadru de viaţă, nivelul intelectual şi cultural al părinţilor şi buneilor, mass-media...) şcoala, mediul urban sau rural, călătorii etc.;

— fondul cultural al civilizaţiei, tradiţiile specifice mediului socioprofesional şi practicile, tradiţiile şi credinţele particulare ale familiei, limbajul ei etc.;

— mediul sociocultural, educaţional-pedagogic, alături de loteria genetică (partea de înnăscut).

Din rezultatele anchetelor familiale se evidenţiază câteva concluzii destul de clare:

— pledarea pentru şi în favoarea importanţei factorului ereditar, cel puţin în geneza anumitor forme de dezvoltare intelectual-artistică (în special interpretare muzicală printre rudele cele mai apropiate (tată, mamă, frate, soră, copil);

— printre rudele mai puţin apropiate (veri primari ş. a. m. d.). Acest criteriu se manifestă în scădere în raport de circa unu la patru;

— efectul cel mai pronunţat în planul similitudinilor cultural-artistice se manifestă în familiile cu mulţi copii între fraţi drepţi şi între gemeni;

Pentru verificarea factorilor ereditari (biologici) se impune adresarea unor metode mai puţin incerte.

O analiză meticuloasă a acestui fenomen socio-cultural va evidenţia valoarea certă a mediilor familiale ce constituie vetre de spiritualitate şi tradiţie folclorică autentică.

Vom opta în perspectivă pentru un Program de Stat de susţinere şi ocrotire a familiilor dotate. Anul internaţional al Familiei ne oferă noi şanse în acest sens.

OMAGIERI. COMEMORĂRI

ARTUR GOROVEI (130 DE ANI DE LA NAŞTERE)

Renumitul folclorist român A. Gorovei s-a născut la 19 februarie anul 1864 la Fălticeni, mama sa fiind de origine basarabeană. Şcoala primară a făcut-o la Rădăuţi şi Fălticeni, apoi gimnaziul — la Fălticeni şi la Iaşi. Studiile universitare (facultatea de drept) le-a început la Bucureşti şi le-a continuat şi terminat la Iaşi (1887—1890).

După absolvirea universităţii a activat în calitate de profesor la Bârlad (1890), ulterior fiind ajutor de judecător şi judecător la Paşcani (1890—1891), avocat la Fălticeni (1891), judecător la Broşteni jud. Suceava (din decembrie 1891), prefect al jud. Suceava (1905), inspector agricol (1909—1911) ş. a.

Cauza pasiunii pentru folclor a fost cartea cunoscutului folclorist Moses Gaster «Literatura populară română» (1883). Primele creaţii poetice populare. A. Gorovei le-a publicat în «Revista poporului» (1884), pe care o tipărea împreună cu vărul său, Eugen Teodorini.

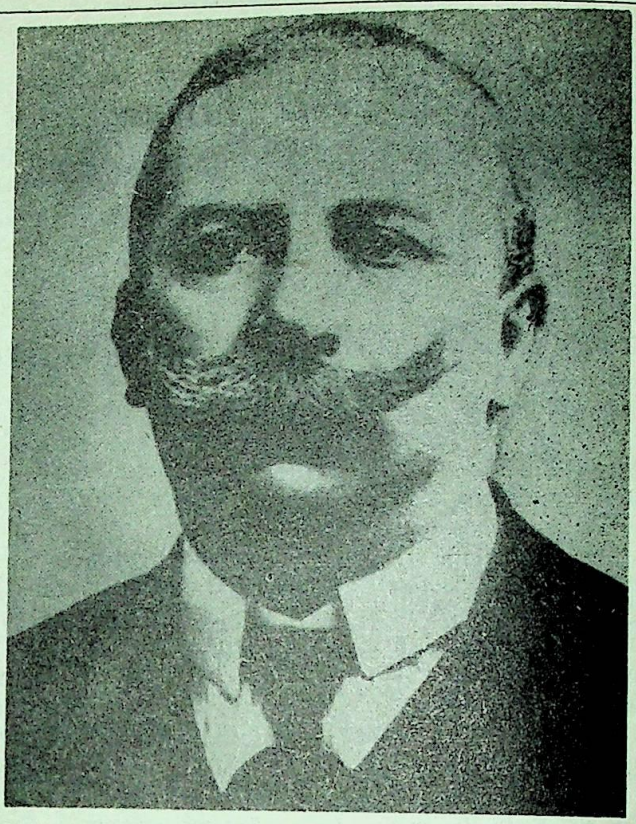
În colaborare cu colegul său de studii, Mihai Lupescu, a iniţiat editarea primei reviste de folclor din România «Şezătoarea», al cărei director a fost aproape 37 de ani (1892—1929). În această perioadă au apărut 25 de volume ale revistei. Referitor la menirea revistei A. Gorovei menţiona: «*Şezătoarea* şi-a îndeplinit, în timp de 37 de ani, o întreită misiune: ca prima revistă de folclor a dezmormântat o comoară menită să fie pierdută pe totdeauna şi a contribuit la dezvoltarea interesului pentru culegerea materialului nostru folcloric; *Şezătoarea* a contribuit în vremuri grele la «binecuvântata unire a tuturor românilor prin strângerea laolaltă a creaţiunilor noi», cum a zis Delavrancea; şi *Şezătoarea* a făcut să se vorbească despre români şi despre creaţiile lor populare peste toată faţa pământului» (A. Gorovei, *Literatura populară*, I, 1976, p. 195).

Revista cuprindea şi creaţii folclorice culese în Basarabia. Însă folcloristul regreta cu multă tristeţe în suflet în 1922 că n-a putut difuza, la început revista şi în această regiune românească. În 1913 poetul basarabean A. Mateevici, într-o scrisoare îi mulţumea lui A. Gorovei pentru că i-a expediat volumele revistei apărute până la timpul respectiv şi alte lucrări despre folclor. Colecţia «Şezătorii» i-a consolidat şi mai mult convingerea lui A. Mateevici, după cercetarea lucrărilor lui S. Fl. Marian, că «folclorul nostru (basarabean) este aproape identic cu folclorul moldovenesc şi al Bucovinei, ceea ce nici nu-i de mirare».

În perioada vieţii A. Gorovei a adunat şi a publicat multiple şi variate creaţii folclorice: basme, snoave, cântece, îndeosebi ghicitori şi descântece. A scris şi diverse studii articole şi alte materiale ce vizează folclorul şi etnografia românească. Am moştenit de la A. Gorovei circa 100 de lucrări etnofolclorice (studii, culegeri ş. a.), inclusiv trei cărţi fundamentale: «Cimiliturile românilor» (1898), «Credinţi şi superstiţii ale poporului român» (1915) şi «Descântecele românilor» (1931).

Cartea «Cimiliturile românilor» conţine un compartiment apreciabil de ghicitori populare însoţite de o prefaţă. Folcloristul a colectat ghicitori timp de 14 ani (1883—1897). Le-a adunat, cu migală, confruntându-se cu diverse impedimente, din publicaţii, prin intermediul anchetelor personale şi cu concursul folcloriştilor vremii: Simion Florea Marian, Iuliu Zanne, Pericle Papahagi, Simion Teodorescu-Kirileanu ş.a. Culegerea în cauză cuprinde 1960 de ghicitori-tip (ce vizează 791 de subiecte) româneşti, însoţite de 756 variante ale acestora, precum şi câteva sute de variante ale

© N. Băieşu, 1995



Artur Gorovei

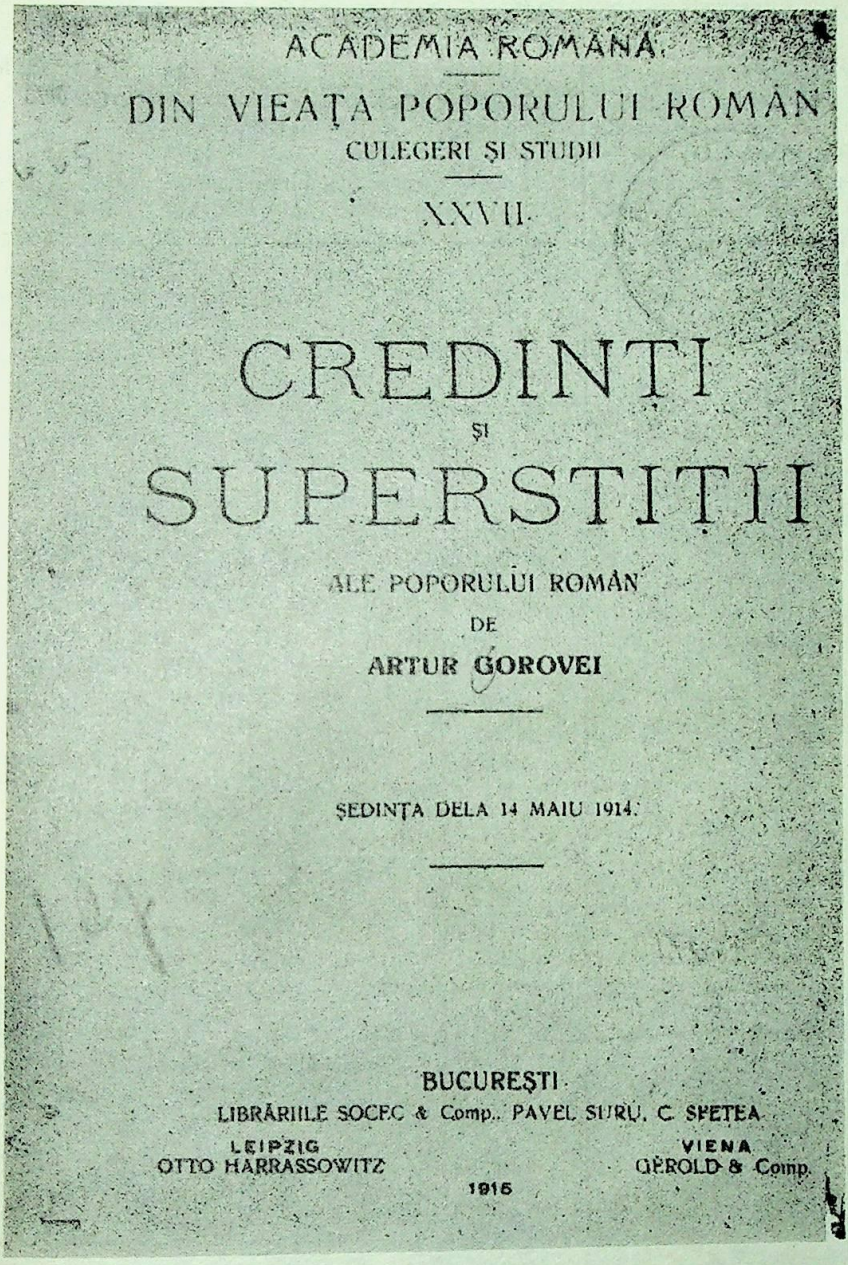
altor etnosuri — fapt ce contribuie la studierea comparată a speciei folclorice respective. Spre deosebire de publicaţiile anterioare, A. Gorovei a făcut prima încercare de a le sistematiza, aranjând textele în ordinea alfabetică a lucrurilor şi fiinţelor, care trebuie ghicite (de la «acoperemântul casei» la «zmău»).

La întocmirea culegerii «Credinţi şi superstiţii ale poporului român» A. Gorovei a utilizat texte publicate, mai ales, în cărţile lui S. Fl. Marian, precum şi în lucrările altor colaboratori ai revistei «Şezătoarea» (Simion Teodorescu-Kirileanu, Mihai Lupescu, Alexandru Vasiliu, Tudor Pamfile ş. a.). Cele 4 549 de credinţe şi superstiţii adunate au fost ordonate, ca şi cimiliturile, în ordinea alfabetică a 674 de noţiuni.

Culegerea «Descântecele românilor» a fost întocmită cu şi mai multe dificultăţi, ea constituind apogeul activităţii folcloristice a lui A. Gorovei. La volumul în cauză autorul a lucrat peste două decenii. Pentru prima dată în folcloristica românească A. Gorovei a efectuat o clasificare a descântecelor. Cele peste 2 500 de texte au fost grupate în jurul a 203 tipuri de descântece, sistematizate după funcţiile lor, ca şi ghicitorile şi superstiţiile, în ordinea alfabetică a bolilor tratate (începând cu «albeaţă» şi terminând cu «zmăoaică»). «Descântecele românilor» până în prezent constituie unica lucrare de acest gen în folcloristica românească.

A. Gorovei a elaborat şi câteva monografii şi broşuri despre etnografia şi folclorul românilor. Astfel, în 1933 a editat broşura «Noţiuni de folclor», destinată folcloriştilor diletanţi. Autorul a dat definiţia folclorului, a făcut o clasificare a acestuia, a caracterizat basmele, legendele, cântecele, datinile, arta plastică populară.

Lui A. Gorovei îi aparţine şi monografia «Ouăle de Paşti. Studii de folclor» (1937). Începutul acestei lucrări îl constituie conţinutul unei comunicări a autorului la primul Congres internaţional de artă populară, ce şi-a desfăşurat lucrările la Praga în 1928. Este primul studiu solid în acest domeniu pe plan mondial, fiind mult apreciat de către etnografii români şi străini pentru judicioasele observări ale autorului privind motivele picturale populare, vopselele utilizate la înfrumuseţarea ouălor de Paşti. Lucrarea este de valoare şi astăzi, după ce, pe parcursul multor ani ai regimului totalitar comunist, tradiţiile populare, inclusiv vopsitul ouălor, erau nimicite sistematic, pe toate căile posibile, inventate de către ateişti.


ACADEMIA ROMÂNĂ.

DIN VIEAŢA POPORULUI ROMÂN

CULEGERI ŞI STUDII

XXVII.

CREDINŢI

ŞI

SUPERSTIŢII

ALE POPORULUI ROMÂN

DE

ARTUR GOROVEI

ŞEDINŢA DELA 14 MAIU 1914.

BUCUREŞTI

LIBRĂRIILE SOCEC & Comp., PAVEL SURU, C. SFETEA

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ

VIENA
GEROLD & Comp.

1915

Artur Gorovei. Credinţi şi superstiţii ale poporului român. Bucureşti, 1915. Coperta

Se cuvine a nu trece cu vederea şi alte lucrări folcloristice mai puţin originale şi importante, scrise de A. Gorovei: «Instrucţiuni şi chestionar pentru culegerea materialului de folclor» (1904), «Datinile noastre la naştere» (1909), «Datinile noastre la nuntă» (1910), «Învăţători folcloriştі» (1940) ş.a.

Pentru meritele reale în ştiinţă A. Gorovei a fost ales membru corespondent, (în 1915), apoi membru de onoare (în 1940) al Academiei Române. A trecut în nefiinţă la 19 martie 1951 la Bucureşti.

Prima culegere a unor lucrări, ce aparţin lui A. Gorovei, a fost editată la Chişinău abia în 1990, datorită străduinţei folcloristului Sergiu Moraru. Bineînţeles, A. Gorovei, această personalitate în folcloristică, merită o mai mare atenţie din partea noastră, a folcloriştilor şi etnografilor din R. Moldova.

Nicolae Băieşu

GHEORGHE V. MADAN (50 DE ANI DE LA MOARTE)

Despre talentatul prozator («Creangă al Basarabiei»), folclorist, actor, editor de ziare şi reviste Gheorghe V. Madan nu s-a scris aproape nimic în deceniile postbelice în aşa-numita Republică Sovietică Socialistă Moldovenească: nici în Enciclopedia Sovietică Moldovenească în 8 volume (1970—1981), nici în Enciclopedia «Literatura şi arta Moldovei» în 2 volume (1985—1986), nici în manualele pentru studenţi şi elevi. Excepţie au fost doar câteva rânduri despre Gh. V. Madan în «Schiţe de folclor moldovenesc» (1965, autorul capitolului despre istoria folcloristicii—Andrei Hâncu).

Abia în 1989 s-a editat pentru prima dată la Chişinău o culegere de opere literare în proză şi câteva schiţe etnofolcloristice — «Văzute şi trăite. Evocări, schiţe, povestiri şi alte scrieri în proză» (Ediţie îngrijită de regretatul Vasile Badiu). Au urmat câteva republicări ale unor lucrări semnate de Gh. V. Madan (în revista «Basarabia, 1990, nr. 11; 1992, nr. 10 ş. a.). În 1992 Institutul de Istorie şi Teorie Literară al A.Ş. a R. Moldova a organizat o conferinţă ştiinţifică prilejuită de împlinirea a 120 de ani de la naşterea lui Gh. V. Madan (au prezentat comunicări acad. Nicolae Corlăteanu, doctorii în filologie Iordan Datcu, Constantin Mohanu, Sava Pânzaru, colaboratorii ştiinţifici Vasile Badiu, Veronica Bâtcă ş. a.).

Gh. V. Madan s-a născut la 5 octombrie 1872 în satul Truşeni, judeţul Lăpuşna (azi în r. Străşeni). A absolvit (până la 1891) seminarul teologic din Chişinău, apoi Conservatorul de Artă Dramatică din Bucureşti, după care a lucrat un timp ca actor la Teatrul Naţional din Bucureşti.

A fondat ziarul «Moldovanul» (1907—1908), în paginile căruia publica sistematic din operele scriitorilor clasici români. Între anii 1908—1911 a activat în fruntea unui cerc de artişti amatori, montând spectacole pe baza comediilor lui V. Alecsandri şi ale altor scriitori.

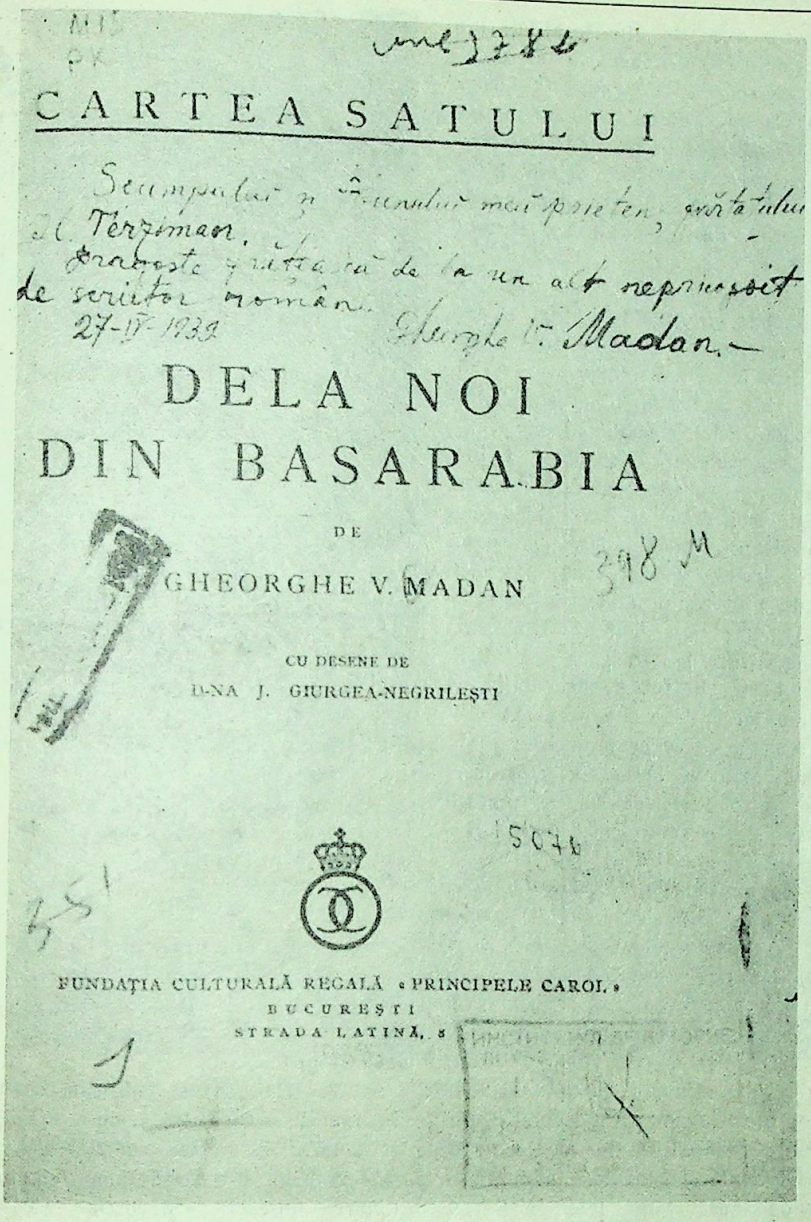
În revista «Floare albastră», pe care o redacta, împreună cu Şt. O. Iosif şi Al. Sandu-Aldea, susţinea rubrica «Din caietul meu», unde publica traduceri proprii din scriitorii ruşi şi ucraineni: M. Lermontov, F. Dostoevski, N. Nekrasov, T. Şevcenko, D. Pisarev ş. a.

Gh. V. Madan a început a culege folclor încă de la vârsta de 15 ani, după cum mărturisea mai târziu el însuşi.

Când avea 25 de ani (1897) a editat la Bucureşti, după sfatul învăţătorului său, B. P.-Hasdeu, valoroasa şi mult citata culegere de folclor — «Suspine (poezii popu-

Gh. Madan şi trupa lui

© N. Băieşu, 1995.


CARTEA SATULUI

DELA NOI
DIN BASARABIA

DE

GHEORGHE V. MADAN

CU DESENE DE
D-NA J. GIURGEA-NEGRILEȘTI

FUNDAȚIA CULTURALĂ REGALĂ «PRINCIPELE CAROL»
BUCUREȘTI
STRADA LATINĂ, 8

Gh. Madan. De la noi din Basarabia. București, 1938

lare din Basarabia)», cu o prefață de G. Coșbuc. Această colecție de cântece a fost consacrată «eminentului folclorist român din Basarabia dlui Bogdan P. Hasdeu».

Culegerea «Suspine» cuprinde 75 de cântece lirice (de dor și jale, cătănie, înstrăinare etc.) și 6 creații epico-eroice și baladice («Cozma și cu Dafna», Toma Alimoș», «Vidra», «Bratu», «Boghean și cu Bărgan», «Stanșiu» — toate «auzite de la Dumitrache Chitorag Grozav din Trușeni»). În prefața culegerii autorul scria despre modul în care au fost înregistrate de el textele: «Pe atunci eram copilandru de cincisprezece ani și nici prin vis nu-mi trecea că voi trăi vreodată în România și le voi publica. De aceea colecțiunea de față n-are înfățișarea unei lucrări sistematice și bine chibzuite... Eu îmi înțelegeam o trebuință, o plăcere personală, culegând poezii populare. Treceam, bunăoară, prin vreun sat, pe la rude sau prieteni, și îndată căutam prilejul de a aduna câteva cântece sau altceva din domeniul literaturii populare».

Majoritatea creațiilor poetice din culegerea «Suspine» au fost înregistrate la baștina lui Gh. V. Madan, s. Trușeni, «care se află la gura codrului Bâcului, din ținutul Chișinăului». Dar vedem, după indicațiile referitoare la texte că ele au fost fixa-

te şi într-o serie de alte localităţi din câteva ţinuturi basarabene: Vărzăreşti, Costeşti, Nisporeni, Căpriana, Cojuşna, Dănceni, Ulmu, Scoreni, Şiuşiuleni (ţinutul Chişinău); Izbeşti, Boşcana, Hârtopul Mare, Hârtopul Mic (ţinutul Orhei); Dubăsari (ţinutul Bender); Todireşti (ţinutul Bălţi); Ţăpilăuca (ţinutul Soroca) ş. a.

E regretabil faptul că nu sunt indicate numele informatorilor, cu excepţia unui singur caz («nu le-am însemnat, nu ştiam că sunt întrucâtva trebuincioase... Nu am adunat aceste cântece cu gândul de a le publica»).

Editarea culegerii «Suspine» a fost importantă la timpul respectiv, precum şi astăzi, subliniind unitatea basarabenilor şi transnistrienilor cu întregul neam românesc. Aceasta avea în vedere Gh. Coşbuc, când scria în prefaţa cărţii: «Multe din poeziile basarabene sunt tocmai aşa cum le ştiam şi eu de mic copil de acasă, în nordul Ardealului, şi cum le-am citit şi în Banat şi în Crişana etc., etc. Explicarea acestui fapt e un lucru aşa de mângâitor şi însufleţitor în ce priveşte chestiunea unităţii de limbă şi de sentimente la toţi românii».

Gh. Madan. Suspine (Poezii populare din Basarabia). Coperta

Culegerea «Suspine» a fost retipărită integral (de către V. Badiu, cu o postfaţă a sa) în revista «Basarabia» (1991, Nr. 5).

Gh. V. Madan a publicat creaţii poetice populare şi în «Viaţa», «Foaie albastră», «Epoca literară», «Viaţa Basarabiei», «Din trecutul nostru», «Literatura şi arta română», «Luceafărul», «Noua revistă română». Grupajele de creaţii populare au fost intitulate: «Cântece moldoveneşti de la codru», «Cântece de pahar şi veselie», «Cântece populare de pe vremea ruşilor», «Folclor basarabean» s. a.

In revista «Cuvânt moldovenesc» (1932, nr. 36—41) au fost publicate câteva schiţe etnografico-folcloristice despre tradiţiile în familie — cu titlul comun «Obiceiuri şi rânduieli»: «Obiceiurile la naştere, rodina şi botezul în partea codrilor din Basarabia», «Obiceiuri şi rânduieli la nuntă în părţile codrilor din Basarabia» (compartimentele: «Logodna», «Fuga fetei la flăcău», «Răpirea miresei», «Stărostia», «Răspunsul», «Cuconul nunul cel mare», «Nunta la mireasă. Inchinarea pocloanelor», «Alaiul mirelui», «Nunta la mire», «Legătoarea»), «Obiceiuri şi rânduieli la înmormântare în părţile codrilor din Basarabia».

Descrieri şi texte poetice ale obiceiurilor calendaristice (la Ignat, Crăciun, Anul Nou, Botează, Paşti, Sf. Gheorghe ş. a.) au fost inserate de Gh. V. Madan în povestirile sale: «Ignatul», «Ciubotelele lui Ionel», «Cu hăitul şi la vergelatul de Anul Nou», «Un Paşte trist» ş. a.

Unele tradiţii folclorice şi etnografice au foit folosite din plin de către Gh. V. Madan şi în multe povestiri, nuvele, schiţe, ce au fost adunate în două volume şi editate în colecţia «Cartea satului»: «Răsunete din Basarabia» (1935) şi «De la noi din Basarabia» (1938).

De la Gh. V. Madan a rămas manuscrisul unei monografii a s. Truşeni. Despre acesta aflăm următoarele dintr-o scrisoare din 8 septembrie 1932 a autorului, expediată la Bucureşti, pe adresa cărturarului şi prietenului său, Gheorghe Teodorescu-Kirileanu: «Mult stimate şi dragul meu protector şi ca un frate iubitor, cucoane Ghiţă. Iartă-mi, te rog, tăcerea şi nu fii supărat că întârzii aşa de mult cu prezentarea monografiei Truşenilor!.. Mă mângâi şi eu cu gândul că dacă..., tot mulţumită dumitale, fundaţia

Gh. Madan şi inf. I. Grozavu. Truşeni

«Regele Ferdinand I» m-a însărcinat cu monografia unui sat de la codru, apoi dacă voi prezenta şi monografia, cum am prezentat cele 600 melodii ale moldovenilor din Basarabia, atunci d-ta vei trece cu vederea greşelile mele faţă de dumneata.

Voi să-ţi trimit acu o parte din monografie, aşa vreo 80 până la 100 de pagini, urmând ca restul să ţi-l trimit iarăşi fără prea multă zăbavă. De aceea te rog să fii atât de bun să-mi comunici pe ce adresă să trimit acest material gata. Pot să-l trimit pe adresa dumitale?... Al dumitale prea plecat şi vinovat amic Gheorghe V. Madan (Hotel Suisse, Chişinău»). Intr-o altă scrisoare a lui Gh. V. Madan, adresată aceluiaşi Gh. Teodorescu-Kirileanu, din 15 decembrie 1932, citim: «Astăzi, 15 decembrie, am trimis tot pe adresa matăluţă şi un pachetel recomandat cu sfârşitul monografiei Truşenilor. Lipseşte doar capitolul bugetar al comunei şi al celor trei categorii de ţărani: fruntaş, mijlociu şi sărman. Le voi trimite până la Crăciun. Mai dăunăzi ţi-am trimis de asemenea 2 caiete cu monografia Truşenilor, pe care cred că le-ai primit. Monografia, bună-rea, cum este, aceasta-i. Nu am trecut în acel ton de compătimire a vieţii ţăranilor, căci o fi ea viaţa ţăranilor de jălit, din punctul de vedere al târgoveţilor... Ei, dar ce să-i faci, dacă ţăranul se simte bine când are gospodărişoara lui, pe care o lucrează cântând şi şuierând? Şi dacă are borş cu fasule şi cartoafe cu mămăligă, zice: Bogdaprostii... El cere doar să fie tratat de cârmacii ţării ca om, nu ca vită, pe care o loveşti cu parul şi o sudui în tot chipul... Probabil că voi mai adăuga şi două alte capitole: unul despre criza economică şi financia-

ră, prin care trec satele, şi altul despre sentimentele lor faţă de Rusia şi Statul Român. Alăturez adresa către dl preşedinte al fundaţiei. Dacă se va îndura să-mi dea şi restul subvenţiei, atunci opreşte-ţi, cum ţi-am scris dăunăzi, mia pentru care nu ţi-am lăsat ţidulă, iar restul mână-l prin poştă pe vechea mea adresă la Hotel Suisse. Scrie-mi câteva rânduri şi te rog arată-mi defectele monografiei, ca să le dreg. Şi de-ar fi s-o tipărească fundaţia, atunci aş ruga să fiu încunoştinţat. Eu mi-am păstrat şi mie un exemplar, pe care o să-l tot complectez şi refac... Al dumitale pe veci, Gh. V. Madan» (Gh. T.-Kirileanu. Corespondenţă. — Bucureşti, 1977, p. 525—526). Monografia cuprinde şi importante date etnografice şi folclorice despre s. Truşeni.

Mult timp manuscrisul era considerat pierdut (I. Datcu, S. C. Stroescu. Dicţionarul folcloriştilor, Bucureşti, 1979, p. 262). Însă în 1968 el a fost depistat în fondurile Bibliotecii Centrale Universitare «M. Eminescu» din Iaşi de către cercetătorul literar Vasile Badiu.

Din ultimul citat din scrisoarea de mai sus către prietenul Gh. T.-Kirileanu aflăm despre viaţa departe de a fi comodă a prozatorului şi folcloristului Gh. V. Madan la Chişinău, prin 1932: «Haine am (de vară), un jilet blănit — iarăşi; am şi palton bun, cu toate că-i cumpărat purtat. Îmi trebuie însă ghete şi galoşi şi lemne, că uite a venit frigul şi-i din-din afară. De sănătos sunt sănătos acum şi sunt şi mai ortoman ca înainte, dar o duc cam greu cu traiul, căci primesc numai trei mii pensie şi nu-mi ajunge. Mă strâng şi mă scutesc cât pot: îmi spăl cămăşile adesea eu singur, ca soldaţii, mănânc de multe ori la gheretele de lemn din piaţă, unde ospătează ţăranii şi sărăcimea burlacă a târgului. Ei, ş-apoi că tot nu-mi ajung banii!... Acuma s-au ieftinit la noi restaurantele, aşa că am trecut şi eu la masa coconilor şi a burjuilor. Cer jumătăţi de porţii, însă restauratorii şi chelnerii mă cunosc toţi şi mă venerează chiar, aşa că, mai de milă, mai de dragul trecutului meu bun şi românesc, în loc de jumătăţi îmi dau porţii întregi şi mi se umple burdăhanul. Chiar şi gheretele din piaţă mă cunosc drept domnul Gheorghe, căci acolo mă duceam şi acum 4—5 ani... Dar dumneata, coane Ghiţă, ce mai faci? O duci bine? Sau nici dumneata n-ai nici o baftă? Al dumitale pe veci Gh. V. Madan».

Scriitorul şi folcloristul Gh. V. Madan a trecut în lumea celor drepţi la 2 noiembrie 1944 la Piteşti, acolo fiind înmormântat.

Desigur, o datorie sfântă a noastră este de a edita toată opera lui Gh. V. Madan — studiile, schiţele, eseurile, scrisorile — ce conţin informaţii de însemnătate excepţională, vizând etnografia, folclorul basarabenilor în perioada interbelică.

Nicolae Băieşu

FOLCLORISTUL EFIM. V. JUNGHIETU

Efim V. Junghietu (18.10.1939, Petreşti, Ungheni — 05.01.1993, Chişinău) s-a afirmat ca folclorist în trei direcţii de bază: culegerea creaţiilor populare, editarea lor ştiinţifică şi studierea moştenirii etnofolclorice.

După absolvirea şcolii medii în satul natal şi în oraşelul Ungheni îşi continuă studiile la facultatea de filologie a Universităţii din Chişinău. Cu începere din 1963 activează în cadrul Secţiei de folclor a Institutului de Limbă şi Literatură al Academiei de Ştiinţe a Republicii Moldova. În calitate de colaborator ştiinţific studiază cu pasiune istoria şi teoria creaţiei poetice orale, legităţile de dezvoltare şi sistemul artistic. În anul 1974 susţine cu succes teza de candidat în domeniul folcloristicii. Între 1979—1984 a deţinut funcţiile de secretar ştiinţific al Institutului de Limbă şi Literatură, ulterior colaborator ştiinţific superior. Din 1992 a fost desemnat şef al Secţiei de muzicologie şi coregrafie a Institutului de Etnografie şi Folclor al A.Ş.M.

Rezultatele muncii de teren şi de cercetare sunt expuse într-un şir de culegeri şi studii apărute la editurile din Chişinău. *(Cine joacă şi nu strigă, Strigături populare moldoveneşti.* Alc. E. Junghietu, 1966; *Doine şi cântece.* Alc. E. Junghietu, 1968; *Cântece şi melodii de jocuri populare moldoveneşti,* 1975; *Deslușiri, Articole despre folclor, 1989* ş.a.).

© Gr. Botezatu, 1995

Prin culegeri sistematice, an de an a îmbogăţit substanţial fondurile Arhivei de Folclor. Cele dintâi caiete cu creaţii folclorice în arhiva în cauză aparţin poetului George Meniuc, care la sfârşitul anilor '30 a participat, împreună cu Petre V. Ştefănucă şi Tatiana Gălușcă, la cercetarea monografică a satelor Viprova, Dâşcova şi Tabăra din judeţul Orhei, organizată de Institutul Social Român din Basarabia.

Pe teren Efim V. Junghietu muncea cu migală în mod individual, dar şi în grup, în multe expediţii fiind însoţit de studenţi de la facultatea de filologie a Universităţii. E de constatat în producţiile folclorice culese o riguroasă documentare, o îngrijire excepţională. De la unii informatori cu un repertoriu mai vast imprimă pe bandă magnetică cu pasiune nu numai producţii populare, dar şi note, răspunsuri la întrebări ş. a. În satele Iurceni, Talmaz, Olăneşti a efectuat imprimări de la unii cântăreţi şi povestitori de la care a culeş în anul 1937 eminentul etnolog Petre V. Ştefănucă.

Efim V. Junghietu avea o dorinţă nestăvilită de a cunoaşte cât mai multe sate, pe care le nota pe o hartă a sa proprie. A străbătut ţinutul Maramureşului (partea dreaptă a Tisei), nordul Bucovinei, regiunea Odesa, satele din Valea Nistrului, multe sate moldoveneşti din Ucraina, ajungând până la Bug, apoi câteva sate din Caucazul de Nord, iar pe teritoriul Republicii Moldova practic nu există raioane în care să nu fi efectuat cercetări, în unele sate revenind de câteva ori. Transcrierea textelor era însoţită de consemnarea datelor despre informator, localitate. El înregistra cu rigoare informaţiile pentru a înlesni înţelegerea stării actuale a circulaţiei anumitelor motive de creaţii epice sau lirice. S-a străduit să depisteze factorii care determină apariţia, prosperarea şi dispariţia fenomenelor etnofolclorice.

În ultimii ani de expediţii acordă o atenţie deosebită proverbelor, zicătorilor, expresiilor frazeologice. În planul editorial de perspectivă îşi proiecta elaborarea în cadrul seriei «Moştenire» a câtorva volume de paremii ale românilor din Basarabia, Transnistria şi Bucovina.

A studiat folclorul din perioada celui de al doilea război mondial, publicând articole şi materiale, inclusiv lucrarea monografică *Studii asupra folclorului moldovenesc din perioada războiului 1941—1945* (Ştiinţa, 1975), în care a efectuat o analiză profundă asupra genurilor şi speciilor folclorice, raportate la etape concrete din istoria războiului.

Mai mult de un deceniu a conlucrat la seria *Creaţia populară moldovenească* în 16 volume, trei aparţinându-i: *Cântece populare de dragoste* (1977), *Strigături, amintiri, şi scrisori versificate* (1978), *Proverbe şi zicători* (1981), ce însumează circa o sută coli editoriale, fiecare volum fiind însoţit de studiu introductiv, glosar, note, comentarii ştiinţifice.

În perioada totalitarismului a plătit tribut sociologismului vulgar, ilustrând prin creaţii «populare» «trecutul revoluţionar» şi «patriotismul sovietic». A avut drept temelie în preocupările sale teoretice tratările cu privire la dezvoltarea istorică a unor motive, caracterul sincretic al producţiilor folclorice, evidenţierea trăsăturilor locale, zonale şi internaţionale.

Un alt aspect al preocupărilor lui Efim V. Junghietu îl constituie problemele de istorie, periodizare şi clasificare a paremiilor româneşti din Moldova. Lucrările din acest domeniu au fost înalt apreciate în recenzii apărute la Belgrad, Bucureşti, Berlin ş. a. În câteva articole reia problema ce vizează analogii tipologice în paremii şi expresii frazeologice. Constată că analogiile sunt de origine diversă, ilustrează similitudini paremiologice în folclorul românesc din Basarabia, Transnistria şi Bucovina şi cel ucrainean, rus, polonez, bulgar. Într-un compartiment de proverbe, zicători şi expresii figurate culese în satele româneşti din nordul Maramureşului, din dreapta Tisei semnalează că în comunicările cotidiene ale românilor din Carpaţi sunt inserate o mulţime de proverbe şi zicători. O mare parte dintre ele sunt neînţelese pentru localnici. Colectorul a insistat ca informatorii să descifreze sensurile expresiilor care i s-au părut vagi. Aceste explicaţii le-a reprodus în capitolul respectiv între paranteze. Bunăoară dictonul: *Aşa a lăsat Dumnezeu: unu bun şi unu rău* îl explică din conţinutul unei naraţiuni auzită tot atunci. Expresia reprezintă concluzia unei parabole, având ca subiect o situaţie fascinantă: o «bitangă» (un bărbat leneş) îi este

hărăzită de chiar Dumnezeu unei femei foc de harnică şi frumoasă. Un muritor de rând îndrăzneşte să zică: — Păi, Doamne, ar fi păcat, că aşa o fată de treabă să se mărite după aşa un bitang, un leneş?...— Nu, zice, numaidecât aşa trebi să fie: că dacă s-ar lua doi bitangi, ar muri de foame, da aşa... ea-i de treabă, el îi bitang, ş-amândoi or împinge lumea. Şi în concluzie: — «De atunci la noi în sat se zice aşa: «Aşa a lăsat Dumnezeu: unu bun şi unu rău» (Cât îi Maramureşul... Chişinău, Ştiinţa, 1993, p. 155—156).

Efim V. Junghietu este coautor al cursurilor teoretice *Creaţia populară* şi *Crestomaţie de folclor* pentru instituţiile de învăţământ superior. A prezentat referate ştiinţifice la multe conferinţe şi simpozioane internaţionale.

Pentru elevi a editat mai multe culegeri, printre care şi cele din seria *Mărgăritare: Cine a zis doinu-doina. Doine şi cântece lirice* (1981), *Apele mici fac râurile mari. Proverbe şi zicători* (1984), *Aşa joacă pe la noi. Strigături* (1985).

Poetul George Meniuc în prefaţă la culegerea *Doine şi cântece lirice* scrie: «Această culegere de cântece, alcătuită de Efim Junghietu m-a impresionat prin interiorul ei bogat, aducător de melodii vrăjite, duioase... Pagină cu pagină descoperim comori de nestemate rare. Şi ne convingem că alcătuitorul a fost exigent şi n-a lăsat să se strecoare unele «bracuri nedorite».

Culegerile zonale *Folclor din Ţara Fagilor* (Folclor românesc din nordul Bucovinei) şi *Cât îi Maramureşul...* (Folclor din satele româneşti maramureşene din dreapta Tisei), apărute în anul 1993, însumează 211 cântece de dragoste, 75 de dor şi jale, 79 recruteşti şi ostăşeşti, 15 meditative, 6 păcurăreşti, 5 de haiducie, 14 de joc. În poezia de dragoste din Bucovina, fascinantă şi profundă, relevă o întreagă gamă de sentimente: de la timida înfiripare a sentimentului de dragoste până la redarea tumultului dragostei maturizate şi a dorului aprig. Autorul anonim spune foarte firesc: «Trandafir roşu-nflorit / Ştii, bădiţă, ce-am gândit? / Ca să vii seara la mine, / Să-mi treacă dorul de tine». E o poezie gingaşă, remarcă E. Junghietu, ce radiază bunătate, bunăvoinţă. Pe alocuri se strecoară note şăgalnice, de probozire uşurică, dar plină de învăţăminte pentru viitor: «Măi bădiţă şi măi bade, / Ce bătaie ţi se cade, / C-am trecut dealul cu tine, / Tu n-ai pus mâna pe mine».

În cadrul poeziei lirice deosebeşte cântecele de joc «nişte reminiscenţe ale unei subspecii a folclorului coregrafic, cândva în înflorire şi în circulaţie viguroasă». Atestă şi publică numiri de dansuri populare din satele Apşa de Jos—Teceu şi Biserica Albă—Rahău. Dansul *De sărit* este executat numai de către bărbaţi, *De învârtit* este dans mixt, *Jocul miresei* e de lungă durată, «ţine şi patru ceasuri. Dacă joci mireasa, o joci de bani. Cât vrei. Dacă vrei s-o joci mult, ai de gând de ţipat (de dăruit bani) o mie, o joci două minute, o săruţi şi-mulţam. Neamurile o joacă mai puţin, străinii mai mult, dar o ţipă mai puţin, ţipă un zece, un douăzeci de ruble — care cât gândeşi». Din spusele informatorilor sunt fixate şi dansurile *Raţa, Coasa, Bătuta*, cunoscute pe întreg arealul românesc. Cântecele de joc din nordul Maramureşului au un refren caracteristic: «Ţura, ţura şi ţura», pronunţat pe un ton major.

Din tot ce a adunat Efim Junghietu transpare în faţa noastră, aşa cum scrie poetul George Meniuc, peisajul plaiurilor Moldovei cu toate elementele pitoreşti ale anotimpurilor trecătoare.

Efim Junghietu a tradus din folclorul altor popoare, a susţinut cicluri de emisiuni la radiodifuziunea şi televiziunea naţională, a publicat articole, recenzii şi materiale folclorice în presa periodică. Pentru volumele din seria *Creaţia populară moldovenească* în 16 volume, autorilor, inclusiv lui E. V. Junghietu, li s-a decernat premiul «Dacia».

E o datorie a etnologilor să valorifice materialele culese de Efim V. Junghietu şi să le întoarcă poporului de la care au fost adunate.

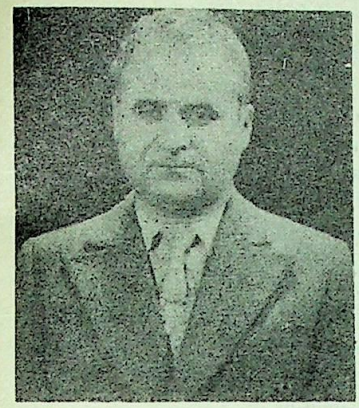
Grigore Botezatu

Bibliografie selectivă
a lucrărilor folcloristului Efim Junghietu

1. Некоторые аспекты сатиры в современном молдавском фольклоре, ын Материалы IV Конференции молодых ученых Молдавии, Кишинев, 1965.
2. Скице де фолклор молдовеняск: Recenzie, în ЛЛМ, 1966, nr. 2.
3. Дружба между молдавским, русским и украинским народами, отраженная в мол-

давской народной песне Великой Отечественной войне, ын Восточнороманско-восточнославянские языковые, литературные и фольклорные связи, Черновцы, 1966.
4. Молдавские народные песни периода Великой Отечественной войны, ын Сборник работ молодых ученых, Кишинев, 1966.
5. Чине жоакэ ши ну стригэ / Стригэтурь, Chişinău, 1966.
6. Фолклор молдовеняск. Крестомацие / Coautor, Chişinău, 1966.
7. Монография луи Б. Н. Путилов «Славянская историческая баллада»: Речензие, în ЛЛМ, 1965, пг. 4.
8. Кипул луй Котовский оглиндит ын фолклорул молдовеняск, ын *Нистру*, 1967, пг. 7.
9. Кынтече популаре молдовенешть деспре лупта партизанилор ын аний рэзбоюлуй, în ЛЛМ, 1867, пг. 2.
10. Ворбе ку тылк / Coautor, Chişinău, 1964.
11. Ной ынрежистрэрь де фолклор, în ЛЛМ, 1964, пг. 3.
12. Кынтече де луптэ ши бируинцэ, în ЛЛМ, 1964, пг. 3.
13. Стригэтурь дин периоада Марелуй рэзбой пентру апэраря Патрией, ын Тезисы V конференции молодых ученых, Кишинев, 1967.
14. Унеле партикуларитэць але дезволтэрий кынтекулуй популар ын аний Марелуй рэзбой пентру апэраря Патрией, ын Фолклор молдовеняск. Студий ши материале, Chişinău, 1968.
15. Дойне ши кынтече / Selecţie şi prefaţă, Chişinău, 1968.
16. Репертоирул фолклорик ал сателор молдовенешть дин режиуня Одесей Р. Украинянэ, în ЛЛМ, 1968, пг. 4.
17. Черчетаря скрисорилор версификате, în ЛЛМ, 1969, пг. 4.
18. Рэзбоюл блестемат, în Нистру, 1969, пг. 7.
19. Дин експериенца фолклористилор грузинь ши армень, ын ЛЛМ, 1969, пг. 1.
20. Мэргэритаре / Alcătuire şi îngrijire a ediţiei, Chişinău, 1969.
21. Стригэтура — ун жен комбатант, în Черчетэрь фолклористиче, Chişinău, 1969.
22. Повешть популаре молдовенешть дин периоада рэзбоюлуй, în Черчетэрь фолклористиче, Chişinău, 1969.
23. Композиция кынтечелор молдовенешть дин тимпул рэзбоюлуй пентру апэраря Патрией, în Фолклор ши фолклористикэ, Chişinău, 1970.
24. Метафора «моартя-нунтэ» ын кынтечеле де рэзбой, în Студий ши материале де фолклор, Chişinău, 1971.
25. Общие мотивы и образы в песнях Великой Отечественной войны ын Национальное и интернациональное в литературе и языке, Кишинев, 1971.
26. Фолклорул дин периоада рэзбоюлуй (1941—1945), Chişinău, 1972.
27. Кулежеря, публикаря ши студиереа фолклорулуй молдовеняск дин тимпул рэзбоюлуй, în Женурь ши спечий фолклориче, Chişinău, 1972.
28. Здоровье в руках человека / Coautor, Chişinău, 1972.
29. Фолклор дин пэрциле Кодрилор / Coautor, Chişinău, 1973.
30. Ын мемория вие а попорулуй, în Нистру, 1974, пг. 12.
31. Кынтече ши мелодий де жокурь популаре молдовенешть / Selecţie, prefaţă şi note / Coautor, Chişinău, 1975.
32. Студиу асупра фолклорулуй молдовеняск дин периоада рэзбоюлуй (1941—1945), Chişinău, 1975.
33. Молдавский фольклор / Coautor, Chişinău, 1976.
34. Стежарул луй Котовский / Selecţie, prefaţă, Chişinău, 1976.
35. Кынтече популаре де драгосте / Alcătuire şi cuvânt înainte, Chişinău, 1977.
36. Стригэтурь, аминтирь ши скрисорь версификате / Alcătuirea, articolul introductiv şi comentariile. Coautor, Chişinău, 1978.
37. «Лежя пэмынтулуй» оглиндитэ ын провербе ши зикэторь, în Нистру 1978, пг. 12.
38. Класификаря ши систематизаря кынтечелор лириче молдовенешть, în ЛЛМ, 1980, пг. 2.
39. Фондул интернационалист ал провербелор ши зикэторилор молдовенешь în Релаций фолклориче молдо-русо-украинене, Chişinău, 1981.
40. Провербе ши зикэторь / Alcătuirea, articolul introductiv şi comentariile, Chişinău, 1982.
41. Дойне ши кынтече лириче / Selecţie îngrijirea ediţiei, Chişinău, 1982.
42. Ной волуме дин серия «Креация популарэ» молдовеняскэ» în Нистру, 1982, пг. 9.

43. Фолклор дин нордул Молдовей / Coautor, Chişinău, 1982.
44. Фолклор дин Буджяк / Coautor, Chişinău, 1982.
45. Фрумос е ла шезэтоаре / Coautor, Chişinău, 1983.
46. Фолклорул пэстореск дин Молдова în ЛЛМ, 1983, nr. 3.
47. Кэутэторий де перле / Coautor, Chişinău, 1984.
48. Стригэтурь / Selecţie, postfaţă, Chişinău, 1984.
49. Реалий фолклориче ын паремиile молдовенешть, în ЛЛМ, 1986, nr. 2.
50. Фолклор дин степа Бэлцилор / Coautor, Chişinău, 1984.
51. Беция стрикэ омения / Coautor, Chişinău, 1987.
52. Рэдэчиниле уней сноаве, în Крянгэ — вешник верде, Chişinău, 1987.
53. Провербе ши зикэторь молдовенешь ку екиваленте русешть / Selecţie şi cuvânt înainte. Coautor, Chişinău, 1988.
54. Дин тезаурул граюлуй матерн, în ЛЛМ, 1989, nr. 1.
55. Крестомацие де фолклор молдовенеск / Coautor, Chişinău, 1989.
56. Фолклор дин кымпия Сорочий / Coautor, Chişinău, 1989.
57. Деслуширь: Артиколе деспре фолклор, Chişinău, 1989.
58. Cercetarea comparată a paremiilor est-romanice şi bulgare în Revistă de lingvistică şi ştiinţă literară, 1990, nr. 4.
59. Adrian Fochi, în Revista de lingvistică şi ştiinţă literară, 1990, nr. 6.
60. Фолклор пэстореск / Coautor, Chişinău, 1991.
61. Провербеле ши зикэториле, în Креация популарэ, Chişinău, 1991.
62. Стригэтуриле, în Креация популарэ.— Chişinău, 1991.
63. Кынтечеле лириче în Креация популарэ, Chişinău, 1991.
64. Paralele tipologice moldo-bulgare în paremii, în Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor. Serie nouă. Comunicări. Sesiunea «Eminesciană-90», Bucureşti—Chişinău, 1991.
65. Paremii româneşti şi bulgare cu cuvinte-cheie turceşti, în Revistă de lingvistică şi ştiinţă literară, 1991, nr. 3.
66. Proverbe, zicători, expresii figurate, în Folclor din Maramureş, Chişinău, 1991.
67. Cântece strigături, în Folclor din Maramureş Chişinău, 1991.
68. Cântecul de joc. Caracteristici specifice, în Revista de etnografie şi folclor, Bucureşti, nr. 1—2.
69. «Mioriţa». O nouă revistă de folclor în Revista de lingvistică şi ştiinţă literară, 1992, nr. 2.
70. Conferinţa ştiinţifică dedicată folcloristului Petre Ştefănucă, în Revista de lingvistică şi ştiinţă literară, 1992, nr. 2.
71. Conferinţa ştiinţifică «Tudor Pamfile». 70 de ani de la naştere, în Revista de lingvistică şi ştiinţă literară, 1992, nr. 3.
72. Folclor din Ţara Fagilor / Coautor, Chişinău, 1993.
73. Cât îi Maramureşul.../ Coautor Chişinău, 1993



PETRU STOIANOV
(60 DE ANI DE LA NAŞTERE)

Etnomuzicologul Petru Stoianov la 20 februarie 1994 a rotunjit onorabila vârstă de 60 de ani. E un bun prilej de estimare şi retrospecţie a unei activităţi continue şi fructuoase, de circa trei decenii, în cercetarea muzicii populare moldoveneşti din stânga Prutului.

S-a născut în satsul bulgar Ciişia, judeţul Ismail. Ulterior Bugeacului — zonei etnografice natale de o bogăţie spirituală deosebită a valorilor tradiţionale — îi va acorda o însemnată parte din preocupările sale ştiinţifice.

Şcoala de şapte ani o face în satul de baştină, pe care o absolveşte în 1951.

Anii 1951—1954 au fost pentru viitorul savant folclorist o perioadă de grele încercări. Flagelurile sociale nu l-au ocolit, umbrindu-i şi îndreptându-i frumoasele năzuinţe şi intenţii. A fost pe nedrept condamnat, ca apoi penitenţa neîntemeiată să fie anulată. Repus în drepturi, termină şcoala medie, îşi face serviciul militar, apoi se înscrie la facultatea de istorie şi litere a Institutului Pedagogic din Smolensk, studiind concomitent şi la tehnicumul de muzică (clasa de clarinet) din acelaşi oraş pe care le finisează în 1962. În 1962 revine în Moldova, unde se stabileşte la Chişinău, activând ca profesor de muzică la Tehnicumul de educaţie fizică.

Îşi continuă studiile la Institutul de Arte Gavriil Muzicescu, secţia fără frecvenţă, unde îşi perfecţionează măiestria profesională şi interpretativă, având profesori consacraţi, ca Eugen Verbiţchi (clasa de clarinet), Constantin Enenco (ansamblul de cameră), Alexei Abaza (armonie).

Din 1964 cumulează studiile şi activitatea practică în calitate de şef al Sectorului de folclor de la Casa republicană de creaţie populară şi activitate culturală a Ministerului Culturii din Moldova. Din 1968 îşi desfăşoară activitatea profesională în cadrul secţiei academice de etnografie şi studiul artelor. În 1969 susţine cu succes examenul de licenţă la Institutul de Arte.

Astfel la vârsta de 35 de ani Petru Stoianov avea o temeinică pregătire profesională. Tot în anii aceştea se înscrie şi activitatea sa de culegător, când face primele cercetări de teren în diferite regiuni geografice ale Moldovei, culegând şi înregistrând un impunător număr de melodii populare. Materialul fonogramic adunat, deopotrivă cu documentele foto, fişele, ce acumulează note accesori, constituie surse ştiinţifice şi culturale de valoare. Anii harnici de prospecţiuni etnografice şi folclorice se încununează de succes, când în anul 1967 reuşeşte să-şi editeze volumul *Cântece populare moldoveneşti.*

Interesul pentru investigarea, stăpânirea şi tâlmăcirea muzicii tradiţionale au stat la baza altei culegeri — *500 melodii de jocuri din Moldova,* publicate în 1972. Aceste realizări editoriale îl vor încuraja pe etnomuzicologul Petru Stoianov şi în continuare, întregind acest domeniu prin volumele *Cântece şi melodii de jocuri populare* (în colaborare cu Efim Junghietu) şi *În grădina cu flori multe,* apărute, respectiv, în 1975 şi 1980.

Perioada de timp din anii '70 este perioada unei munci asidue de definitivare a unor probleme teoretice, soldate cu susţinerea în 1978 a tezei de candidat în studiul artelor la Institutul de studiul artelor, etnografie şi folclor «M. F. Râliski» din Kiev

© V. Ghilaş, 1995

(cu muzicologul Sofia Griţa). Aceste investigaţii au stat la baza monografiei *Ritmica moldavscoi doini* (1980). Autorul întreprinde tentativa (pentru prima dată în Moldova) studierii monografice a doinei din perspectiva organizării ritmice a melodiei la nivelul micro- şi macroformei, utilizând metodele de analiză oscilografice.

Următoarele lucrări, care-i caracterizează activitatea ştiinţifică şi, de fapt, sunt cele mai importante pe lângă cea menţionată anterior, apar la un interval de cinci ani: *Moldavskii melos i problemî muzâcalinogo ritma* (1985) şi *Voprosî formirovania lada i melodîchi v moldavscoi pesne* (1990). Domeniile de investigaţie ale autorului constituie cercetarea monografică a arhitectonicii melosului şi teoriei ritmului, problemele alcătuirii modului şi melodicii în cântecul popular moldovenesc. Prin investigaţiile întreprinse, lucrările conţin puncte de vedere inedite, conducându-ne şi întărindu-ne convingerea în potenţele intelectuale ale Domniei sale, ce i-au adus reputaţia binemeritată de cercetător abil, riguros şi temeinic.

După publicarea acestor două volume Petru Stoianov îşi susţine în 1992 cu succes ce-a de-a doua teză, obţinând titlul de doctor habilitat în studiul artelor.

Lui Petru Stoianov îi aparţin mai multe studii etnomuzicologice cu o arie tematică variată, bazate pe izvoare faptice opulente, deducţii şi sinteze individuale, concis exprimate, ce-i conferă creaţiei certe valenţe ştiinţifice. Vom enumera doar unele dintre ele: *Vzaimosviazi mejdu tecsiceschim cvalitetom i tonovâm cvantitetom v moldavscoi narodnoi pesne* (1974), *Muzâcalinâi folclor Moldavii* (1977), *Moldavscaia muzâca na sovremennom ătape* (1980), *Iz istorii moldavscoi narodnoi muzâcalinoi culturâ* (1990), *Bazele teoretice ale melodicii cântecului popular moldovenesc* (1993).

Limitându-ne la enumerarea lucrărilor numite mai sus, precizăm faptul că lista este mult mai impunătoare şi se cifrează în jur de 30 de titluri. O listă împlinită şi integrală ar necesita un spaţiu mult prea mare, care ar certifica o dată în plus varietatea tematică şi spectrul problematic impunător al cercetărilor întreprinse de sărbătorit.

Fiind pasionat de comorile spirituale tradiţionale, Petru Stoianov a depus multe eforturi în munca de îndrumare a mişcării artistice de amatori, a formaţiilor instrumentale populare, contribuind la organizarea festivalurilor şi a concursurilor republicane.

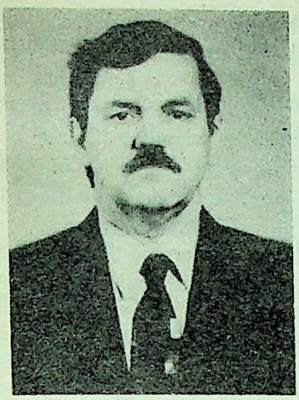
Multiple au fost şi participările sale cu comunicări la congrese, simpozioane, conferinţe şi alte întruniri ştiinţifice din republică şi peste hotarele ei. Nu o dată omagiatului i-au fost solicitate diferite consultaţii ştiinţifice, comentarii şi articole din partea colectivelor redacţionale ale ediţiilor enciclopedice din Moldova. Merită să fie menţionată şi activitatea de îndrumător al tinerelor cadre ştiinţifice, prezenţa în consiliul ştiinţific al Institutului de Istoria şi Teoria Artei, în grupul de experţi în cadrul Comisiei Superioare de Atestare din Republică.

O dată cu înfiinţarea în 1991 a secţiei, iar apoi a Institutului Minorităţilor Naţionale al A.Ş. a Moldovei Petru Stoianov activează în secţia de bulgaristică, subdiviziune ce studiază şi asigură cunoaşterea culturii etniei bulgare din Moldova.

Activitatea etnomuzicologului sexagenar e în plină desfăşurare şi, naturalmente, se va completa cu noi contribuţii ştiinţifice. Anticipând lucrurile, credem că vor suscita atenţie şi interes.

Cu prilejul împlinirii celor şase decenii de viaţă îi dorim sănătate trainică, putere de muncă, rod în activitate.

Victor Ghilaş



NICOLAE M. BĂIEŞU
(60 DE ANI DE LA NAŞTERE)

Folcloristul Nicolae Băieşu s-a născut la 24 iunie 1934 într-o familie de ţărani din s. Caracuşenii Vechi, judeţul Hotin (astăzi raionul Briceni). Studii primare — la Mansburg — Cetatea Albă (1941—1942) şi la Beidaud—Tulcea (1942—1945), cu intermitenţe din cauza războiului. A absolvit şcoala de şapte ani în Caracuşenii Vechi (1945—1950), ulterior şcoala pedagogică la Cernăuţi (1950—1952), Briceni (1953—1954), Soroca (1954—1955). Studii superioare — facultatea de istorie şi filologie (secţia de limbă şi literatură) la Institutul Pedagogic «Ion Creangă» (1956—1960) şi la Universitatea de Stat din Moldova (1960—1961). Începe să activeze în calitate de profesor la clasele primare în şcoala de şapte ani din Caracuşeni (1955—1956).

Din 1961 şi până în 1991 lucrează în cadrul Sectorului de folcloristică al Institutului de Limbă şi Literatură al Academiei de Ştiinţe a R. Moldova, deţinând succesiv funcţiile de laborant, laborant superior, colaborator ştiinţific inferior, colaborator ştiinţific superior. Cu începere din 1991 este desemnat şef al secţiei de studiere a culturii populare a Institutului de Etnografie şi Folclor al A.Ş. a R. Moldova. A susţinut teza de doctor în filologie la tema «Folclorul obiceiurilor de Anul Nou». A susţinut teza de doctor habilitat în filologie (specialitatea folcloristica) (1994).

Ocupaţiile de predilecţie au fost colectarea materialului etnofolcloric privind tradiţiile calendaristice şi folclorul copiilor. In aceste domenii a desfăşurat o muncă asiduă de zeci de ani, adunând un număr impunător de texte folclorice. Publică multiple lucrări de valoare: (peste 500): monografii, colecţii de texte (ştiinţifice, de popularizare, destinate şcolii etc.), articole şi studii, în ziare şi reviste cu aceleaşi menîri (teoretică, de editare ştiinţifică a textelor etnofolclorice, în scopul popularizării temelor abordate aparţinând obiceiurilor de peste an etc.). A desfăşurat o muncă considerabilă obştească, fiind unul dintre susţinătorii şi încurajatorii ei (în calitate de membru al juriilor festivalurilor de folclor ş. a.).

A elaborat şi editat lucrări monografice — «Poezia populară moldovenească a obiceiurilor de Anul Nou» (1972); «Folclorul ritualic şi viaţa» (1981); volume din corpusul de folclor — «Poezia obiceiurilor calendaristice» (1975); «Folclorul copiilor» (1978).

A participat la seria zonală şi cea şcolară — «Mărgăritare» cu diverse volume. N. Băieşu se deosebeşte printr-o forţă de muncă şi o hărnicie de invidiat cu predilecţie în calitate de culegător, lichidând un gol vizibil în cercetarea de teren sistematică şi larg topografică a localităţilor româneşti din Basarabia şi alte zone, a satelor cu populaţie românească de pe fostele teritorii ale Moldovei, precum şi a zonelor de pe teritoriul Ucrainei ş. a., fixând o informaţie ce depăşeşte tot ce s-a colectat în trecut. Şi această muncă de culegător constituind unul dintre meritele mari ale folcloristului. La fel de fructuoasă este activitatea sa teoretică, prevalând planul prezentării şi caracterizării teoretice a materialului etnofolcloric, cu încercări largi de sistematică, tipologie. N. Băieşu a scos în evidenţă şi a pus în circuitul teoretic şi practic o sumedenie de momente şi nuanţe — generale şi locale — ale marelui com-

© Gr. Botezatu, A. Hâncu, 1995.

plex etnofolcloric calendaristic şi a nu mai puţin amplului domeniu conglomerativ al folclorului copiilor. Colegul nostru este foarte activ şi în munca de investigaţie teoretică la nivelul conferinţelor, simpozioanelor etc.

La cei 60 de ani împliniţi, noi, colegii, îi dorim multă, multă sănătate şi succese în munca de valorificare a culturii etnofolclorice naţionale.

Bibliografie selectivă
a lucrărilor folcloristului Nicolae Băieşu

1. Приетения попоарелор, оглиндитэ ын фолклор, Речензие.//ЛЛМ, 1962, № 2, п. 72.
2. Извор вешник виу. Речензие // ЛЛМ, 1962, № 2, п. 73.
3. Тоталуриле експедицией фолклориче дин анул 1961 // ЛЛМ, 1962, № 2, п. 74—78.
4. О карте фолоситоаре пентру едукация атеистэ // Ынвэцэторул советик, 1962, № 7, п. 63—64.
5. Актуалитатя оглиндитэ ын поезия нородникэ молдовеняскэ // Труды III конференции молодых ученых Молдавии вып. 3, Кишинев, 1963, п. 143—145.
6. Кынтече де луптэ ши бируинцэ / Коаутор, Кишинэу, 1963.
7. Конференцэ унионалэ а фолклориштилор // ЛЛМ, 1963, № 1, п. 76—77.
8. Записи фольклору в Молдавскій РСР у 1962 роки // Народна творчість та етнографія, Київ, 1963, № 2, с. 147—148.
9. Ворбе ку тылк. Провербе ши зикэторь / Коаутор, Кишинэу, 1964.
10. Категорииле принчипале але колинделор молдовенешть // Материалеле конференцей а IV-а а тинерилор черчетэторь дин Молдова. Секция филоложикэ, Кишинэу, 1965, п. 34—37.
11. Кынтэрецул ши повеститорул дин Каракушень — Николае Д. Плешка // ЛЛМ, 1965, №2, п. 15—22.
12. Креаций еронко-епиче ын функцие де хэитурь // Сборник работ молодых ученых, Кишинев, 1966, п. 297—298.
13. Поезия обичеюрилор календариче // Фолклор молдовеняск. Крестомацие, Кишинэу, 1966, п. 5—33.
14. Фолклорул копиилор // Фолклор молдовеняск. Крестомацие, Кишинэу, 1966, п. 322—329.
15. Провербе ши зикэторь. Коаутор // Фолклор молдовеняск. Крестомацие, Кишинэу, 1966, п. 75—88.
16. Вэ вин урэторий. Речензие // ЛЛМ, 1966, № 2, п. 73—74.
17. Ку привире ла персонажул «Плугушорулуй» традиционал // Материалы V конференции молодых ученых Молдавии, Кишинев, 1967, с. 68.
18. Пэкалэ ши Тындалэ / Коаутор, Кишинэу, 1967.
19. Конференца а V-а а тинерилор черчетэторь дин Молдова / Коаутор//ЛЛМ, 1967, № 4, п. 73—74.
20. Фолклор молдовеняск. Библиографие, Кишинэу, 1968, 160 паж.
21. Хэитуриле ной//Фолклор молдовеняск. Студий ши материале, Кишинэу, 1968, п. 77—103.
22. Инелуш ынвыртекуш. Дин фолклорул копиилор/Коаутор, Кишинэу, 1969, 123 паж.
23. Ць-ам адус ун мэрцишор/Алкэтуире, префацэ, Кишинэу, 1969, 63 паж.
24. Дин поетика ши стилул колинделор. Субьекте, персонаже, композиције, лимба поетикэ//Черчетэрь фолклористиче, Кишинэу, 1969, п. 3—30.
25. Поетика плугушорулуй традиционал. Субьектул, персонажеле, композиция, лимба поетикэ//ЛЛМ, 1969, № 4, п. 29—36.
26. Молдавская новогодняя обрядовая поэзия. Автореферат дисс. на соиск. уч. степени кандидата филол. наук, Кишинев, 1970, 28 с.
27. Манифестэрь етнографико-фолклориче традиционале ын диминяца примей зиле а анулуй//Фолклористикэ ши фолклор, Кишинэу, 1970, п. 39—53.
28. Публикаря ши черчетареа поезией популаре молдовенешть а Анулуй Ноу, 1924—1969//Фолклористикэ ши фолклор, Кишинэу, 1970, п. 55—63.
29. Библиография фолклорулуй молдовеняск пе анул 1968//Студий ши материале де фолклор, Кишинэу, 1971, п. 176—221.

30. Конференца унионалэ а фолклориштилор//ЛЛМ, 1971, № 3, п. 77—78.
31. Поезия популарэ молдовеняскэ а обичеюрилор де Анул Ноу, Кишинэу, 1972, 236 паж.
32. К вопросу об истории развития обряда и поэтического текста «Плугушора»//Женурь ши спечий фолклориче, Кишинэу, 1972, п. 88—104.
33. Фолклор дин пэрциле Кодрилор/Коаутор. Кишинэу, 1973.
34. Привире асупра еволуцией историче а колинделор//Естетика фолклорулуй молдовеняск, Кишинэу, 1974, п. 115—130.
35. Поезия обичеюрилор календаристиче/Алкэтуиря, артиколул ынтродуктив ши коментариile, Кишинэу, 1975, 464 паж.
36. Молдавский фольклор/Коаутор, Кишинэу, 1976.
37. Фолклорул копиилор/Алкэтуиря, артиколул ынтродуктив ши коментариile, Кишинэу, 1978.
38. Традиций ши контемпоранеитате. Речензие//Советская этнография, 1979, № 5, п. 168—169.
39. Апэ вие. Дин комоара фолклорулуй молдовеняск/Коаутор, Кишинэу, 1980, 254 паж.
40. Современное развитие молдавских новогодних обрядовых ораций//Народные традиции и современность, Кишинэу, 1980, п. 80—86.
41. Сесия унионалэ а етнографилор, антроположилор ши фолклориштилор//ЛЛМ, 1980, № 4, п. 88—89.
42. Фолклорул ритуалик ши вяца, Кишинэу, 1981. 272 паж.
43. Релаций фолклориче. Библиографие. 1924—1964//Релаций фолклориче молдо-русо-украинене, Кишинэу, 1981, п. 175—253.
44. Фолклор дин Бужяк/Коаутор, Кишинэу, 1982.
45. Де-а мижатка. Дин фолклорул копиилор/Алкэтуире, постфацэ, Кишинэу, 1982, 159 паж.
46. Фолклор дин нордул Молдовей/Коаутор, Кишинэу, 1983.
47. Фрумос е ла шезэтоаре/Коаутор, Кишинэу, 1983.
48. Сэ трэиць, сэ'нфлориць. Дин поезия обичеюрилор календаристиче/Алкэтуире, постфацэ, Кишинэу, 1984, 144 паж.
49. Комоара фиекэруя/Алкэтуире, Кишинэу, 1984, 111 паж.
50. Трудовые и эстетические идеалы календарной поэзии//Фольклорное наследие народов СССР и современность, Кишинев, 1984, с. 174—182.
51. Молдавия. Введение, тексты//Игры народов СССР, Москва, 1985.
52. Хуца, хуца ку кэруца/Алкэтуире ши коментарий, Кишинэу, 1985, 47 паж.
53. Колинде популаре ку карктер ероик, историко-патриотик, сочиал//Спечиile фолклориче ши реалитатя историкэ, Кишинэу, 1985, п. 51—66.
54. Фолклор дин степа Бэлцилор/Коаутор, Кишинэу, 1986.
55. Женеза челор май векь креаций фолклориче привинд обичеюриле календариче// ЛЛМ, 1988, № 3, п. 44—50.
56. Деспре поезия обичеюрилор календариче//Кынтэрецул лимбий ноастре, Кишинэу, 1987.
57. А. Матеевич — етнограф ши фолклорист//Оризонтул, 1988, № 3, п. 19—21.
58. Фолклор дин кымпия Сорочий/Коаутор, Кишинэу, 1989.
59. Г. Ботезату ла 60 де ань. Библиография селективэ а фолклористулуй//ЛЛМ, 1989, № 2.
60. Arici pogonici/Alcătuire, prefaţă, comentarii, Chişinău, 1990, 127 pag.
61. Folclor din Maramureş/Culegere, alcătuire, introducere. Coautor, Chişinău, 1991.
62. Фолклорул обичеюрилор календаристиче, де мункэ//Креация популарэ, Кишинэу, 1991.
63. Фолклорул копиилор//Креация популарэ, Кишинэу, 1991.
64. Детское рождественское колядование и детские колядки у румын//Дети и народные традиции, Челябинск, 1991, с. 279—282.
65. Tradiţiile sărbătorilor calendaristice la românii din fosta Uniune Sovietică//Imagini şi permanenţe în etnologia românească, Chişinău, 1992, p. 42—46.

66. Din istoria unor tradiţii ale sărbătorilor Crăciunului//Revista de lingvistică şi ştiinţă literară, 1992, nr. 1, p. 52—58.
67. Folclor din Ţara Fagilor/Coautor, Chişinău, 1993.
68. Cât îi Maramureşul.../Coautor, Chişinău, 1993.
69. Să trăiţi, să înfloriţi/Alcătuire, coautor, Chişinău, 1993.
70. Cu privire la numele sărbătorii Crăciunului//Revista de lingvistică şi ştiinţă literară, 1993, nr. 2, p. 79—89.
71. Comunitate şi diversitate în tradiţiile calendaristice la românii din R. Moldova şi Ucraina//Congresul al XVIII-lea al Academiei Româno-Americane de Ştiinţe şi Arte/Moldova: deschideri ştiinţifice şi culturale spre vest. Rezumate, vol. I, Chişinău, 1993, p. 205—206.

Grigore Botezatu, Andrei Hâncu

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

CREAŢIA POPULARĂ
(Curs teoretic de folclor românesc din Basarabia, Transnistria şi Bucovina). Chişinău, Ştiinţa, 1991, 768 p.

In sfârşit, a prins contur efortul de ani şi ani al colegilor noştri de la Chişinău de a însuma într-o sinteză, scrisă pe baza întregului material folcloristic, tot ceea ce reprezintă creaţia populară românească pentru uzul cititorilor basarabeni, vitregiţi atât de mult timp de cunoaşterea rădăcinilor noastre comune. A trecut, aşadar, vremea abordărilor vulgar-sociologice, a atitudinilor negative faţă de multe comori folclorice declarate reacţionare (mitologia populară, teatrul folcloric religios, colindele, legendele, proverbele, descântecele), a interzicerii unei întregi serii de obiceiuri tradiţionale, în paralel cu permanentul proces de migraţie, de «încurajare» a plecării românilor din Basarabia (care într-o vreme însemna pur şi simplu deportare) şi de infiltrare de cât mai mulţi slavi în insula noastră de latinitate, având drept scop degradarea culturii noastre specifice şi ştergerea etnosului. A încetat, să sperăm că pentru totdeauna, punerea în operă a ideii, urmărită cu obstinaţie de guvernanţii imperiali de la Moscova, de nivelare a culturii popoarelor, de lichidarea hotarelor etnice şi de «înflorire a naţiei socialiste».

Conceput ca o încercare de a aborda istoria şi teoria folclorului în strânsă legătură cu creaţia artistică, prezentul volum, elaborat în cadrul Secţiei de folclor a Institutului de Limbă şi Literatură al Academiei de Ştiinţe a Republicii Moldova cu sprijinul lui V. Gaţac, şeful Secţiei de creaţie populară a Institutului de Literatură Universală «A. M. Gorki» de la Moscova, G. Bostan, şeful catedrei de filologie română şi clasică a Universităţii din Cernăuţi şi Iu. Filip, şeful Direcţiei cultură din Consiliul municipal Chişinău, abordează producţiile populare care au text literar precum şi obiceiurile respective, rămânând în afara lucrării materiale ce ţin de psihologia socială, istorie, etnografie, coregrafie, muzică. Autorii sunt conştienţi de această lacună, preconizând o cuprindere a vastului patrimoniu al culturii populare printr-o estetică mai complexă a folclorului. Până atunci, ţinem să relevăm că actualul tom (structurat în 21 de capitole) va rămâne ca o realizare notabilă în istoria şi teoria folcloristicii româneşti prin apelul autorilor la un vast material bibliografic şi prin seriozitatea unei arii tematice impresionante.

Cum era şi firesc, acest volum debutează cu un lung capitol (p. 7—149) scris de A. Hâncu, G. Bostan şi V. Cirimpei intitulat *Din istoria folcloristicii*, având ca scop orientarea cititorului în cunoaşterea evoluţiei domeniului în Moldova de peste Prut. In viziunea autorilor, schiţa lor este doar o completare a istoriei folcloristicii româneşti. Intr-adevăr, interesul lor se opreşte la toate figurile ce au ilustrat domeniul, începând cu sec. XVII—XVIII, până în stricta contemporaneitate. Dacă despre o seamă dintre acestea deţinem date din dicţionarul lui Iordan Datcu sau din cărţile lui Ovidiu Bârlea, I. C. Chiţimia, Al. Bistriţeanu (ca să citâm doar câteva asupra altora va trebui să ne aplecăm cu mai multă asiduitate de acum încolo. Aşa spre exemplu, va fi necesar să cercetăm mai cu amănunţime aprecierile şi încercările de valorificare a folclorului românesc din Basarabia făcute la mijlocul veacului trecut de A. K. Filatov (autor al unei serii de articole în care apreciază haiducia), K. Hanaţki (care studiază unele ritualuri calendaristice, familiale, funerare, obiceiul săpării fântânilor), Gh. Gore (primul traducător al Mioriţei în ruseşte). Sunt apoi, tot în această epocă, unii scriitori ce au în operele lor ecouri folcloristice româneşti (Olga Nakko, A. F. Veltman) sau traduc legende (N. Gherbanovski, V. A. Kurdinovski, N. Kojuharov, E. P. Kazimir).

© P. Florea, 1995

Demne de interes sunt apoi noutăţile despre folcloristica basarabeană în perioada sovietică şi în etapa contemporană. Mai întâi în artificiala Republică Autonomă Sovietică Socialistă Moldovenească din stânga Nistrului, unde în paginile gazetei «Plugarul roşu» şi ale altor publicaţii se editează folclor şi se încurajează cercetarea acestuia în ideea slujirii unor scopuri bine premeditate de Moscova — ocuparea Basarabiei, ideologizarea populaţiei în spiritul comunismului şi rezolvării leniniste a problemei naţionale pe viitor în partea dreaptă a Nistrului. În această perioadă îşi desfăşoară activitatea P. Chioru, C. Neniu, E. N. Lebedeva, M. V. Serghievschi (autori de lucrări şi culegeri despre «viaţa grea din trecut», lupta de clasă, împrumuturile folclorice de la ucraineni şi ruşi, prietenia de veacuri cu aceştia etc., în paralel cu negarea importanţei moştenirii clasice). O dată cu ocuparea Basarabiei în vara anului 1940, asistăm la lichidarea cercetătorilor «progresişti» (vezi cazul lui P. V. Ştefănucă internat într-un lagăr sovietic de deţinuţi politici unde moare în 1941). Destinele folcloristicii sunt dirijate de nefastul I. D. Ciobanu, pentru care patriotismul sovietic, internaţionalismul proletar şi «eliberarea» moldovenilor de către ruşi erau mai presus decât destinul neamului românesc.

După august 1944 în Basarabia şi nordul Bucovinei începe o «epocă nouă» de valorificare teoretică şi textologică a folclorului, acordându-se atenţie tematicii eroico-patriotice, dezvoltată mai ales în lucrarea din 1946 a aceluiaşi I. D. Ciobanu *Pagini din trecutul Moldovei* ce caută să motiveze legăturile «binefăcătoare» cu slavii din est şi, mai ales, acapararea Basarabiei şi a altor teritorii româneşti de către U.R.S.S. Este o epocă de evidente denaturări ale spiritului creativităţii folclorice (s-a plăsmuit chiar şi o *Mioriţă* cu final optimist). Apar o sumedenie de texte cântând pe «scumpul părinte al popoarelor», viaţa «fericită» în colhoz etc. Este perioada când, din punct de vedere ştiinţific, materialul folcloric este adus la normele limbii literare (publicare semiautentică), descântecele, colindele cu subiect biblic etc. sunt eludate cu totul iar clasicii domeniului sunt apreciaţi tendenţios, în maniera ideologiei sovietice.

Începând cu 1965, când apare *Schiţe de folclor moldovenesc*, tratând problemele generale ale teoriei folclorului cu evidenţierea trăsăturilor sale specifice într-o expunere evolutiv-istorică, urmată în anul următor de o crestomaţie cu cele mai reprezentative creaţii folclorice tradiţionale şi contemporane, asistăm la o schimbare treptată de viziune, caracterizată prin renunţarea la interpretările sociologizante ale fenomenelor artistice. Pentru prima dată, în 1967 sunt relevate detaliat caracteristicile tipologice ale eposului eroic românesc (vezi V. M. Gaţac, *Eposul eroic est-romanic;* Gr. Botezatu, *Folclorul haiducesc în Moldova;* A. Hâncu, *Balada populară Mioriţa*). Poezia obiceiurilor de Anul Nou este cercetată în aspectele ei multiple de N. Băieşu, în 1972, ulterior acesta editând studii privind *Funcţia educativă a folclorului pentru copii* (1980) şi despre *Folclorul ritualic şi viaţa* (1981).

Ca indiciu al progresului cercetărilor îl constituie tendinţa de a pătrunde în esenţa artistică a creaţiei populare, de a scoate în evidenţă valoarea ei estetică. Astfel, între alţii Sergiu Moraru studiază Poetica liricii populare moldoveneşti cântate (1978), iar L. Curuci abordează în 1985 unele aspecte ale prozodiei poeziei populare. Se extinde substanţial problematica cercetărilor de istorie a folcloristicii (V. Cirimpei în 1978), se efectuează o nouă investigare a cântecului muncitoresc (B. Chiroşca în 1970), a dramei populare (G. I. Spătaru în 1976 şi 1980) şi se tipăresc noi contribuţii de folcloristică comparată (G. Bogaci, C. Popovici).

Am insistat mai mult asupra acestui capitol (ce se încheie cu câteva pagini despre şcolile, curentele şi direcţiile din folclorstica occidentală contemporană) pentru a lua cunoştinţă de dramatismul ce caraterizează cercetarea folclorului în Basarabia într-o vreme când «biruitoarele» idei ale socialismului ştiinţific impregnau politica imperială a fostei Uniuni Sovietice.

În continuarea volumului ce îl prezentăm, V. Cirimpei elaborează o *Schiţă de mitologie autohtonă* (p. 150—179), în care prezintă câteva noţiuni generale despre mitologie şi de poetică a acesteia, urmate de date din istoria culegerii şi cercetării mitologiei române.

N. Băieşu abordează *Folclorul obiceiurilor calendaristice, de muncă* (p. 180—255), prezentând fololorul sărbătorilor de iarnă, poezia Crăciunului, folclorul Anului Nou, al primăverii, verii şi toamnei. Nu înainte de a-l defini («Folclorul calendaristic, de

muncă este un ansamblu de diferite genuri şi specii ale creaţiei populare orale, care au apărut, au fost ori sunt şi astăzi interpretate în cadrul practicării obiceiurilor legate de fenomene ale naturii în cursul anului, de activitatea gospodărească a ţăranilor; tradiţiile acestea sunt adaptate şi concentrate, mai ales la sărbătorile prilejuite de felurite şi importante «începuturi» şi «sfârşituri»: ale anului, anotimpurilor, acţiunilor agricole şi păstoreşti (aratul şi semănatul scoaterea vitelor la păşune, recoltarea ş. a.), solstiţiile de iarnă şi de vară ş. a. şi a-i face cunoscută istoria culegerii cercetării, clasificarea, geneza şi evoluţia.

Teatrul popular (folcloric) este obiectul unui nou capitol (p. 256—295) în care autorul, Iu. Filip face consideraţii asupra caracterului sincretic al fenomenului, vorbind apoi de alaiuri şi constituirea cetelor, pregătirea şi confecţionarea costumaţiei şi a măştilor, învăţarea cântecelor, rolurilor şi dansurilor.

A. Hâncu se ocupă de *Poezia ritualurilor de familie* (p. 296—344) în care aflăm date din istoria problemei privind afirmarea şi periodizarea tipologiei ritualităţii şi poeziei de familie, dezvoltarea poligenetică (tipologică, etnică, naţională) şi generală (internaţională), particularităţile structural-estetice şi funcţional-tematice legate de ritualul naşterii şi înmormântării sau de ceremonialul nunţii.

Descântecele (p. 345—365) (o specie folclorică în versuri sau în proză, utilizată în scopuri magice: la vindecarea bolilor, la combaterea diferitelor primejdii, survenite din partea fenomenelor naturii, a oamenilor, pentru a favoriza succesul în dragoste, la muncile câmpului, în negustorie» ş. a. m. d.) atât de neglijate, ca studiu, în epoca socialismului, sunt tema capitolului elaborat de L. Curuci, având următorul cuprins: generalităţi, origine şi evoluţie, atribute şi ceremonial, poetica descântecului, compoziţia, imagistica, tropi, inveţii de cuvinte, figuri de sintaxă poetică, numere magice, versul, colectarea, editarea, studierea, starea speciei la etapa actuală şi formulele de incantaţie.

S. Moraru are ca obiect de cercetare *Ghicitorile* (p. 366—376) («creaţie poetică populară de proporţii reduse, de factură versificată sau în proză, cu caracter metaforic-figurativ şi funcţii competitiv-distractive»), iar E. Junghietu, *Proverbele şi zicătorile* (p. 377—397), parte componentă din folclorul «gnomic», distingându-se, însă, de formulele-urări, imprecaţii, formulele de bineţe, binecuvântări, calambururi, jocuri de cuvinte, formule meteorologice ş. a., prin caracterul lor aforistic şi didactic. În legătură cu acestea se consemnează încă de la început că folcloristica moldovenească se află doar la stadiul lor pe teren şi al acumulării de texte. G. Botezatu face consideraţii privind *Legendele* (etiologice, mitologice şi toponimice), tradiţiile istorice, povestirile orale (p. 398—421) şi Poveştile (fantastice, nuvelistice), fabulele populare şi parabolele (p. 422—472). În capitolul *Snoavele, anecdotele, glumele* (p. 473—488), V. Cirimpei abordează şi problema specificului naţional al acestora, tematica şi personajele lor, ca şi specificul artei poveştilor comice.

A. Hâncu scrie despre *Jurnalul oral* (p. 489—503) în ideea că acesta are o formă şi o funcţie specifică primigenă, devenită universală, de reflectare a realităţii obiective şi inventive. Definiţia acestuia este formulată în felul următor: «un stil-arhispecic, ce întruneşte diferitele forme incipiente şi permanent existente, folclorice, în proză şi în versuri, constituind adesea o fază de început a speciilor». Apoi, la p. 522—576, are ca subiect *Baladele,* unde lămureşte conceptul de baladă (pe de o parte în accepţiunea mai veche: o specie cu diferite aspecte — subspecii de esenţă eroică, nuvelistică ş. a. şi pe de altă parte într-o viziune nouă conform căreia aceasta este o specie aparte cu un sistem intern şi structural, sau statut poetic, autonom; ea nu este un tip de creaţie pur epică ci sintetică, mixtă, uneşte inegal elementele, sistemele poetice ale genului liric şi epic, având de regulă, un suflu dramatic şi scop propriu ideologico-estetic) şi delimitarea acesteia de cântecul bătrânesc (acceptat ca «denumire a unui domeniu mai larg de creaţii cântate vechi, separate după principiul cronologic»), face consideraţii asupra genezei şi a fondului tematico-ideologic al baladei. După acest autor, specia este 1) tradiţională: a) profesională (păstorească, pescărească), b) generală şi 2) nouă (în care se include şi jurnalul oral baladic).

Cântecele istorice (p. 504—521) ca specie, geneză şi evoluţie, tipologie şi fond de idei sunt cercetate de S. Moraru. Ele sunt, după acest autor, «o specie a creaţiei poetice populare epice, epico-lirice, lirico-epice şi chiar lirice, cu carcter narativ, ce

evocă în mod plastic-transfigurant momentele mai importante (senzaționale) din istoria țării, având drept repere logico-estetice evenimente și personalități real existente».

Așa după cum ne așteptam, văzând preocupările sale anterioare în domeniu V. Gațac are ca temă a următorului capitol *Cântecele epice eroice* (p. 577—624), în cadrul căruia urmărește epica eroică arhaică, epica voinicească și patriotică (sec. XVII—XVIII) și eposul eroic haiducesc. Principiul de la care pornește în această succintă analiză definește eposul eroic drept «o sinteză poetică a celor mai importante momente din istoria maselor populare (ah, acest limbaj de care autorii, din păcate, încă nu s-au detașat!): cucerirea naturii și întemeierea familiei, luptele seculare sociale și patriotice (=naționale, n. n.)». Și mai departe: «Caracterul eroic al conținutului, forma versificată, interpretarea melodico-respectivă — toate acestea, luate în ansamblu, constituie trăsăturile distinctive ale eposului eroic, precum și prezența elementelor fantastice, zoomorfice, antropomorfice».

Cântecele lirice (păstorești, de dragoste, familiale, de dor și jale, de înstrăinare și singurătate, de viață grea și protest social, recrutești, ostășești, de război, satirice și umoristice, de veselie, doinele și cântecele de haiducie) sunt prezentate de G. Botezatu, I. Buruiană, E. Junghietu și L. Curuci (p. 625—704), acesta din urmă scriind și despre *Romanța folclorizată* (p. 705—709), pe care o denumește «specie mixtă, muzical-literară, reprezentând de obicei, un cântec erotic, sentimental și tânguios».

Amintirile, scrisorile versificate (p. 710—722), «două specii bine delimitate ale folclorului scris, reprezentând o împletire specifică a noului cu tradiția», constituie materia considerațiilor lui S. Moraru *Strigăturile* (p. 723—737), având ca una din trăsăturile definitorii «simbioza dintre textul poetic, melodie și dans», «specie de sine stătătoare a liricii populare ce se manifestă prin texte scurte, cu conținut satiric, umoristic și erotic, rostite sacadat în iureșul dansurilor populare cu intenția de a le anima, a coordona mișcările și executarea figurilor de către interpreți», fiind cercetate de E. Junghietu, iar *Folclorul copiilor* (p. 738—758) de N. Băieșu, care delimitează folclorul compus și interpretat de către adulți pentru copii de cel interpretat de copii.

In fine, I. Buruiană scrie despre *Cantece populare din perioada sovietică* (p. 759—767), «un fenomen nou, în mare parte confuz, discutabil, cercetat insuficient.

La sfârșit, p. 767, cursul acesta are o foarte scurtă listă de abrevieri.

Nu doresc să mă pronunț asupra valorii sau coerenței demersului teoretic din carte, considerând-o în primul rând ca o lucrare indispensabilă celor ce vor să aibă ca obiect de studiu această comoară a inteligenței populare — folclorul. Aș remarca, totuși, apelul cercetătorilor de la Chișinău la lucrările de referință apărute în România, indiferent de data elaborării și care fac onoare bibliografiei domeniului, semn sigur că ceva s-a schimbat în mentalitățile de azi. Se observă că cel puțin în privința documentării nu mai sunt opreliști aceasta în folosul adâncirii cunoașterii creației populare.

Dar un reproș tot trebuie făcut: ne miră că anvergura științifică a volumului nu a fost completată cu un indice de nume și de materii, atât de necesar facilitării consultării. Totodată ne exprimăm nedumerirea pentru faptul că se mai folosește încă alfabetul slav, ceea ce duce inevitabil la o consultare mai greoaie a, repet, interesantului volum discutat. In fine, unele exprimări tributare modului de gândire trecut, cu nete demarcații între «teoriile burgheze actuale» și «concepția materialistă», ce își mai fac loc pe ici-colo în cuprinsul cărții, ar fi trebuit cu mai multă rigoare înlăturate.

Nu vreau să închei această sumară prezentare fără a-i felicita pe cercetătorii Institutului de Etnografie și Folclor de la Chișinău care au reușit să editeze o excelentă sinteză teoretică asupra creației populare din Basarabia, Transnistria și Bucovina, menită să întregească în mod fericit bibliografia românească a domeniului, demonstrând o unitate de cuget și simțire a tuturor românilor din zarea rotundă a Daciei Felix.

Petre Florea

IMAGINI ŞI PERMANENŢE ÎN ETNOLOGIA ROMÂNEASCĂ

(Materialele Primului Simpozion naţional de etnologie. Sighetul Marmaţiei. 12—15 septembrie 1991). Chişinău, Ştiinţa, 1992.

Ca să ne facem o idee cât de cât clară, argumentată ştiinţific despre simpozion, sarcinile lui şi rezultatele spre care s-a tins să fie obţinute drept rezultat al desfăşurării lui, e oportun să reproducem un pasaj din «Introducerea» semnată de dr. Vasile Vetişanu, directorul Institutului de Etnografie şi Folclor al Academiei Române: «În ideea înscrierii preocupărilor ştiinţifice ale Institutului de Etnografie şi Folclor în actualitate şi în confruntările contemporane pe plan spiritual a fost aleasă pentru simpozion tema *Imagini şi permanenţe în etnologia românească*. S-a pornit de la premisa că nu există teme perimate în sfera tradiţiei populare, că tema imaginii respectiv, a identităţii spirituale se cere regăsită ca o permanenţă în interiorul unei culturi, fiind de o extremă actualitate în plan european. De fapt, această imagine este pluri-valentă, acţionând statornic şi benefic, mai puţin flotant ori sub semnul provizoratului, pentru ceea ce nu poate defini în acea Europă de mâine. S-a putut constata că tocmai imaginea despre sine a unei culturi îi poate asigura acesteia o deschidere de orizont, întrucât etnografia şi folclorul au păstrat şi au perpetuat simboluri ce vin din epoci purtătoare ale elementului ancestral. Avertizînd asupra necesităţii înţelegerii acestui aspect, Mircea Eliade nota că «culturile populare nu cad în provincialismul ce ameninţă în mod fatal culturile istorice, tocmai pentru că menţin universurile spirituale arhaice», prea puţin descoperite de lumea modernă, am adăuga noi. Considerăm că tema simpozionului a constituit şi un răspuns concepţiilor eronate despre cultura populară, după care această cultură n-ar ajunge la deschideri de ordin teoretic. Trebuie învinsă această prejudecată, deoarece ea s-a menţionat într-o prioadă de subestimare a valorlor culturii tradiţionale, reduse la un impact cu un trecut desuet şi depăşit, ceea ce ar fi făcut imposibilă racordarea acestor valori la cultura modernă. O asemenea concepţie falsă şi unilateral dogmatică s-a putut afirma în perioada care promova ideea unei culturi naţionale prin formă şi socialistă prin conţinut. Pe această cale s-a ajuns la denaturarea grosolană a unor curente întregi de gândire, având filonul în cultura populară, cum sunt: Sămănătorismul, Poporanismul, Gândirismul. Având în vedere astfel de situaţii, tema simpozionului a încercat să corecteze imaginea trunchiată despre cultura populară, subliniind faptul că valorile acesteia au influenţat cursul evolutiv al culturii moderne, fenomen care poate fi urmărit până în zilele noastre.

Volumul este un rezultat frumos al unui început de colaborare la concret dintre Academia Română şi Academia de Ştiinţe a Republicii Moldova, la care şi-au dat concursul două institute de etnografie şi folclor, este un pas solid spre integrare şi colaborare frăţească. Eficacitatea unor atare lucrări constă şi în faptul că specialiştii se informează unii pe alţii despre cercul de probleme pe care le cercetează, despre rezultatele obţinute, despre nivelul teoretic şi ştiinţific la care s-a ajuns, despre descoperirile ce le-au efectuat în materie de idee, text tolcloric inedit, piesă etnografică găsită etc. Este un material ştiinţific extraordinar de preţios, lucrarea purtând, dintr-un punct de vedere, un caracter enciclopedic. Cartea a fost structurată în ordinea alfabetică a numelor autorilor, de aceea alături de materiale pur informative vom găsi studii teoretice profunde în care se propun anumite ipoteze, tipologii, concluzii ştiinţifice, alături de lucrări scrise într-un stil discursiv, vecin cu cel oral, stau altele elaborate într-o cheie stilistică cu adevărat savantă, într-un limbaj adecvat. Să nu ne mire nici faptul când după un studiu de muzicologie vine unul despre arhitectura populară sau instrumentele agricole, lângă un profil de folclorist — o cercetare din sfera coregrafiei populare. Dimpotrivă, acestea oferă ochiului şi raţiunii acea relaxare şi respiraţie pentru a putea asimila un studiu teoretic, stufos, care cere un efort intelectual mai mare.

Evident, mai întâi am căutat paginile celea care mi-ar fi făcut să-mi vibreze sufle-

© A. Hropotinschi, 1995.

tul, şi le-am găsit la autorii români care vorbesc despre folclorul şi folcloriştii basarabeni de până la '40, despre etnografia din această ţară.

Cu deosebit interes şi curiozitate am citit ceea ce scrie Eugenia Zamfira-Mihail în comunicarea «Date noi privind etnografia din Basarabia în prima jumătate a sec. al XIX-lea». Considerăm o descoperire pentru noi. Aici ni se relatează despre *sarea* care se extrăgea în sudul Basarabiei, moment aproape că neştiut de un cerc mai larg de savanţi chiar: «Datorită unui astfel de «regulament», avem atestat modul în care era exploatată sarea în sudul Basarabiei. Se ştia încă din secolul al XIV-lea că în porturile de la Marea Neagră erau încărcate şi transportate mari cantităţi de sare obţinută chiar în această regiune. În 1818 cancelaria ţaristă stabileşte «Pravilele pentru rânduiala scoaterii sării din tuzlarele Bessarabiei de către slobozi aleşveriştoni», care dovedeşte că meşteşugul obţinerii sării prin evaporarea apei de mare (de ezer) a fost practicat neîntrerupt de-a lungul secolelor. Astfel, şanţurile în care se aduna apa sărată se făceau «despre partea nămuliturii de nisip». Malurile erau arendate pe câte un sezon şi întreprinzătorul împreună cu angajaţii săi, cu propriile lor unelte, efectuau operaţiunile necesare de îngrijire a apei. «Când sarea îndestul s-au copt» glăsuieşte textul, «măglile (adică grămezile de sare obţinute) trebuiau aşezate pe nisip. Suprafaţa pe care o putea exploata un întreprinzător era de un stânjen şi jumătate, «iar de la mal înaintea ezerului fără de hotar». Pe terenul respectiv fiecare grămadă era însemnată «cu momâi». «Dacă despre nămulitura cea de nisip sarea în ezuri nu s-au făcut sau cea prinsă s-au stricat de ploi, iară despre pământul tare să află sare în demănatec a o scoate, la o aşa întâmplare să dă voie a scoate sare şi despre pământul tare, însă numai în locurile ce sunt încunjurate de şanţuri».

Obţinerea prin mijloace destul de simple a acestui produs de bază pentru alimentaţie a constituit o mare bogăţie a sudului Basarabiei, în zona unde Nistrul se varsă în Marea Neagră (lacul Liman şi ezerele aferente). Produsul astfel obţinut este de bună calitate, sare albă şi fină. Faptul că de la Sankt-Petersburg guvernanţii se adresau în limba română, prin aceste instrucţiuni, localnicilor, este o dovadă că în zonă trăiau în acea vreme români moldoveni.

In genere, Ţările Române au beneficiat de acest produs natural, atât extras din ocnele de sare din Moldova şi Oltenia, cât şi în lumina acestei atestări, a celui obţinut prin evaporarea apei, în zona de sud a Basarabiei.

Cercetări ulterioare ne-ar da explicaţie de ce apa lacului Ialpug e sărată, dacă nu cumva odinioară era săpat un şanţ de la mare şi aici se obţinea sarea sau ne-ar da răspuns la întrebarea despre originea Toponimului Tuzla.

Cercetătoarea mai vorbeşte şi despre directivele ce erau date pentru combaterea ciumei şi aceasta-mi aminteşte de un caz curios, când cenzura se legase de basmul lui Creangă «Ivan Turbinca» unde era un detaliu — ciuma era adusă în Moldova pe cozile cailor muscăleşti. Chiar documentele ruseşti atestă epidemia, iar editorii contemporani îşi frământau minţile cum să iasă din încurcătură: să mai facă o decupare pe lângă sumedenia de «cupuri» pe corpul viu al clasicei noastre. Salvarea a venit din dicţionar: ciuma mai înseamnă şi un scăiete care lesne putea fi adus pe cozile cailor:

Interesant că aceste şi alte informaţii de preţ au fost descoperite pe foile volante expediate în provincie. «Foile volante erau trimise, de obicei, preotului şi erau citite de către acesta după terminarea serviciului divin în faţa tuturor celor prezenţi. Prin urmare, foile volante erau adevărate canale de mass-media».

Scris cu suflet, la obiect, venind cu materiale inedite, studiul lui Iordan Datcu «Un Creangă basarabean. Gheorghe V. Madan, prozator şi etnograf» creează profilul de om şi scriitor, folclorist al acestui mare compatriot al nostru. Notele polemice ce se fac manifeste se sprijină pe o pătrundere atentă şi o analiză pertinentă a creaţiei lui literare, referindu-se la o ediţie chişinăuiană, el consemnează: «Ingrijitorul ediţiei denunţă dogmatismul, negativismul şi simplismul cu care au fost judecaţi scriitorii din deceniile '20 şi '30, dar el însuşi pare a nu se fi detaşat de modul amintit de receptare, şi faptul este vădit atât în renunţarea la unele texte — esenţiale, şi nu puţine la număr —, cât şi în aprecierea unor pagini ale scriitorului. Deşi meritele scriitorului sunt recunoscute, acesta nu este scutit de sublinierea unor «limite», eclectismul, şovăiala, pe care le-ar fi manifestat pe tot traiectul activităţii sale, promonarhismul. Minimalizatoare este afirmaţia editorului că paginile lui Madan despre primul război mondial şi cele despre B. P. Hasdeu sunt caracterizate de unele note xenofobe şi sunt mai puţin

izbutite. In fapt, paginile în cauză sunt veritabilă, majoră memorialistică, observaţia scriitorului nefiind fugitivă, ci de mare profunzime. Rezerve se fac şi cu privire la opera folcloristică a lui Madan, şi ea conţinând note xenofobe, care de fapt nu sunt altceva decât denunţări ale politicii opresioniste a ţarismului».

E un studiu de problemă şi de atitudine din care se vede că savantul e la curent cu cele ce se scriu la noi. Se elucidează într-o lumină reală «folclorismul» operei lui Madan şi similitudinile ce s-au efectuat în unele materiale de la noi: «Dar a-l socoti pe Gh. Madan succesor al autorului «Amintirilor din copilărie» numai cu argumente ca acestea: folclorismul prozei, oralitatea şi naturaleţea stilului, naturismul, solidaritatea cu oamenii satului înseamnă a nu trece prea mult dincolo de generalităţi. Prin cunoaşterea enciclopedică a culturii populare şi prin stăpânirea graiului ei, Madan a putut îndreptăţi apropierea — evasiunanimă la aceia care i-au recenzat cărţile — de Creangă. A contribuit la această apropiere şi asemănarea întrucâtva şi sub raport uman cu marele humuleştean. S-a mers până acolo, încât N. Costenco în 1938 a scris că povestea «Păţania lui Irimia Pârţag», o capodoperă a literaturii româneşti, poate sta alături de snoava (?!) lui I. Creangă «Moş Nichifor Coţcariu». Este într-adevăr o proză remarcabilă a lui Madan, în succesiunea lui Creangă, şi anume imensa plăcere a spunerii, care ia adesea forma enumărării. Zoe Dumitrescu-Buşulenga observase la Creangă cunoaşterea erudită a limbajelor tuturor îndeletnicirilor din Humuleşti. Acelaşi deliciu al înşirării îl întâlnim la Madan». Aceasta însă ar fi puţin, şi cercetătorul pune accentele respective: «Şi, peste toate acestea, la Madan este mai vădit folclorismul prozei sale, citatele abundă, unele proze («Mănăstirea Căpriana», «Condrea cel Rău», «Fuga din robie») sunt texte populare, la care se consemnează şi numele informatorilor. In multe din prozele sale este mai prezent, decât la I. Creangă folcloristul şi etnograful, chiar cronicarul, această delimitare nu de puţine ori nu există, sau este destul de firavă. Or, la I. Creangă, creatorul a lăsat în umbră pe folclorist». I. Datcu, fără ca să minimalizeze întrucâtva valoarea reală a operei lui Madan, păşeşte mai pe pământ, ca şi cum undeva ar fi mereu treaz spiritul discernerii şi actualităţii, interesul ce poate să-l prezinte nu numai specialistului, ci, în primul rând, cititorului. Or, acest criteriu nu trebuie scăpat din vedere când e vorba despre valorificarea operei înaintaşilor noştri.

Dacă vorba e despre folclorism, apoi să ne referim la un studiu scris într-un elevat stil analitic de Ion T. Alexandru «Relaţia poezia română «cultă» — folclor în contemporaneitate». Este important să menţionăm că savantul român adoptă o concepţie realistă asupra interferenţei dintre literatură şi folclor, venind în contrazicere cu ipoteza lui E. Lovinescu, care consideră că întoarcerea literaturii citadine spre izvoarele ei folclorice ar deveni anacronică şi ar fi neavenită când e vorba despre ideea de progres şi evoluţie în literatură. Interesantă pare a fi încercarea de a inventaria «genurile şi speciile folclorice frecvent cultivate de către poeţii noştri contemporani, ca şi aşa-numitele «procedee folclorice de creaţie» sau formele prozodice folclorice adoptate în sens superior, creator». Din aceste considerente vedem în acest studiu depus un efort creator de a generaliza unele rezultate ale cercetării: «Din aceeaşi perspectivă, temele şi motivele populare se pot depista în structura şi substanţa liricii culte actuale, în genere, la nivelul a trei straturi: 1) al unor credinţe, datini, eresuri populare (mitologia terestră, a aştrilor tutelari — soarele şi luna —, motive mitico-magice, antinomia viaţă-moarte etc.); 2) al unor obiceiuri (rituri din ciclul vieţii omului, cel calendaristic, rituri legate de anumite ocupaţii, păstorit, agricultură, sau prilejuite de anumite sărbători, ceremonialuri etc.); 3) ca influenţă directă a anumitor specii ale literaturii orale propriu-zise (îndeosebi basmul fantastic şi legendele etiologice, poezia incantaţiilor şi folclorului copiilor etc. sau diversele înrâuriri formale, stilistice, prozodice etc.).

Ion Alexandru depistează diverse procedee folclorice de creaţie care merită toată atenţia, vorbind despre o forţă de penetraţie în laboratorul artistic: «... Scopul unui asemenea demers rămâne şi schiţarea unei «tipologii» artistice — sumară dar semnificativă — a modalităţilor de valorificare, de transsubstanţiere literar-artistică cultă a diverselor elemente de cultură populară în sfera acelui univers imaginar propriu unui poet sau altul contemporan, indiferent de factura estetică a discursului său liric; deci identificarea multiplelor abordări, preluări din folclorul autohton — mai mult sau mai puţin creatoare faţă de acel fond inepuizabil de sugestii artistice conţinute de bogata şi milenara cultură populară autohtonă — se întregeşte numai prin tipologizarea aces-

tora: de la elementarul şi facilul procedeu al «citatului» şi pseudocitatului folcloric sau de la versificarea în stil şi spirit popular până la «analogia», «personanţa» şi «similul folcloric», chiar la o reinterpretare profundă a virtuţilor miticosimbolice ale marilor şi mereu fecundelor motive folclorice literare cu alură de mituri, de permanenţe spirituale etnice («Mioriţa», «Meşterul Manole», «Făt-Frumos», «Zburătorul», «Toma Alimoş» etc.)».

Interesant e de remarcat un fenomen care are loc în poezia noastră: dacă modalitatea baladescă de utilizare a folclorului era destul de frecventă şi proaspătă în poezia românească în epoca imediat postbelică, apoi în poezia noastră îşi face loc cu deosebită ponderе în ultimul deceniu mai ales în poezia lui D. Matcovschi şi I. Vatamanu (desigur, nefiind «scutiţi» de apelarea la această specie şi alţi autori). O unică obiecţie se impune pe marginea lecturii studiului lui I. Alexandru — autorii tratatului «Temelii folclorice şi orizont european în literatura românească» nu acceptă îmbinarea «literatură cultă» (frecvent la Alexandru ca instrument de lucru), pledând pentru «litera tura citadină».

Continuând a face anumite punţi de legătură între materialele din volum, socotim că e oportun să vorbim despre «tipologia provizorie», propusă de dna Emilia Comişel în materie de colinde religioase. Specia folclorică dată a fost un domeniu prohibit de cercetare până acum şi cercetătoarea ca şi cum ar lega un fir ce s-a rupt în perioada postbelică. Cele «24 de compartimente tipologice, precum şi distingerea celor două etape «în lungul proces de gestaţie şi circulaţie din generaţie în generaţie» a colindei, de asemenea, descifrarea funcţiilor unor simboluri, specificul versificaţiei etc.

«Profesorul Petre Ştefănucă» de Paul Mihail se înscrie printre frumoasele contribuţii la elucidarea chipului acestui folclorist şi etnograf, destinul căruia s-a consumat într-un lagăr de detenţie din Siberia, iar opera lui a fost trecută în zona prohibită. În fond, autorul vine cu mărturii personale despre două personalităţi basarabene: Al. David şi P. Ştefănucă. Participând în expediţiile cu echipele monografice de sub auspiciile Institutului Social Român la cercetarea satelor Nişcani şi Popeştii de Sus, P. Mihail a avut posibilitatea să-l cunoască bine pe savant, care visa ca despre viaţa basarabenilor să se ştie în toate provinciile româneşti. Un detaliu din mărturiile dlui Mihail ne face să reproducem două pasaje: «Manuscrisul meu «Cadrul istoric al satului Popeştii de Sus» îl păstram la mine şi în acea zi de vineri, 28 iunie 1940, când ieşind din biserică am pornit pe jos şi am ajuns desculţ la Iaşi, a rămas în locuinţa parohială de la Soborul Vechi, unde eram paroh. La 3 iulie 1940 persoane cunoscute din echipa monografică cu altele streine au venit cu camionul la domiciliul meu şi au ridicat toată biblioteca mea: documentele originale din sec. XV—XVII aduse de mine de la Constantinopol, manuscrisele mele, printre care şi teza de doctorat, albume, tablouri şi tot ce adunasem până atunci şi le-am transportat la un centru. În cursul anului până în iulie 1941 s-au păstrat, şi: «Cazarea (la Popeştii de Sus — *n.n.—A.Hr.*) s-a făcut tot pe la casele sătenilor, programul echipei prevedea aceleaşi întâlniri, dar nu mai domnea vechea armonie dintre echipieri. Exista o persoană care contrazicea zi de zi tot ce spunea Petre Ştefănucă. Mai ales zvârlea tot timpul vorbe privitoare la politică şi făcea pronosticuri privind evoluţia evenimentelor». Autorul, dacă deţine informaţii concrete, ar fi fost cazul să deschidă unele paranteze care ar vărsa lumină asupra cazului Ştefănucă, dar şi a dispariţiei preţioaselor lucrări în manuscris ale memorialistului.

Marian B. Marian în «Marginalii la istoria folcloristicii româneşti. Opt decenii de ştiinţă şi umanitate oglindite în arhiva epistolară «Ioan R. Nicola» (II) este o continuare a unui serial început în «Revista de Etnografie şi Folclor» (tom 34, nr. 5, 1989). Considerăm că pentru noi, basarabenii, ar fi fost oportună şi includerea primului material, deoarece în corespondenţa I. Nicola—T. Găluşcă transpare imaginea unei colecţii de folclor basarabean: «... Subiectul principal al discuţiilor din epistolele următoare îl va constitui culegerea monografică şi antologia de folclor poetico-muzical pe care cei doi, I. R. Nicola şi Tatiana Găluşcă, au efectuat-o timp de doi ani, între 1938—1940, în Basarabia. Un număr de peste 200 de melodii şi texte au fost înregistrate pe cilindri de fonograf, transcrise de Nicola şi, pentru că împrejurările obiective nu au mai putut permite publicarea unui asemenea material, au rămas până astăzi stocate în Arhiva de Folclor a Institutului de Folclor înfiinţat la Cluj de Ion Muşlea». Cercetătorul vine cu informaţii necunoscute unui folclorist basarabean şi din alte considerente, când se referă la izolare ce lipsesc în bibliotecile noastre. Din scrisorile celor doi palpită o

dragoste pentru tot ce e Basarabia, un vis purtat prin ani de a vedea țara întregită, gânduri despre destinul nostru nefast: «Dar, unde să apară?... La Chișinău lucrarea ar fi epurată de toate textele antiruse și de colinde; în România... cred că niciodată nu va fi posibil; rămâne ca — doar — în ... altă țară (undeva unde sunt români «refugiați»). Deci aceasta este problema!»; «Deci să fim realiști și vajnici luptători pentru realizarea acestei lucrări, ce va fi o mărturie peste veacuri despre românitatea Basarabiei»; «Numai că Aromânii, ca și Basarabenii ... sunt «pierduți» de acum pentru noi, cufundați în neantul uitării. In orice caz, noi ne vom face datoria, spre a lăsa posterității tezaurului lor tradițional...»; «La institut s-a adus colecția lui Breazu (I) și Brăiloiu din culegerile lor în Basarabia». Sunt crâmpeie curioase și ele nu merită a se pierde în foile acestui volum cu un tiraj de numai 400 de exemplare.

Natalia Marcu în «Materialele de interes etnografic publicate în revista «Viața Basarabiei» ne reîntoarce la același Petre Ștefănucă, vorbind despre publicațiile acestuia, a rezultatelor cercetărilor efectuate la Cornova-Orhei, Corcmaz, Copanca de pe Valea Nistrului de jos, Popeștii de Sus — Soroca. La acestea se adaugă materialele etnografilor și sociologilor E. Torgasev, A. Bârlădeanu, T. Poruciuc, P. Constantinescu — Iași, G. V. Madan, M. Ciachir, T. Holban, I. Goraș, P. Codiță, G. Năstase, I. Lepsi. Acest studiu prin spiritul și litera lui se învecinează cu cel semnat de Grigore Botezatu «Institutul social român din Basarabia», care vorbește despre aportul lui D. Gusti și P. Ștefănucă la studierea etnologiei noastre.

Despre stilul și modalitățile de depistare, de analiză credem că ne vorbește elocvent pasajul următor în care se resimte poziția autoarei vis-a-vis de cele descoperite și care-i produc o impresie și o emoție profundă: «In starea de înapoiere culturală în care a fost ținută Basarabia sub dominația țaristă, fără școli în limba maternă, cu un ridicat procent de analfabetism în mediul rural, două au fost coordonatele principale care, cu toată vitregia vremurilor, au menținut vie și puternică conștiința națională: limba și credința. O mărturie emoționantă în acest sens o datorăm lui Nicolae Litinschi. Limba vechilor cazanii, într-adevăr a trăit și nu va pieri în Basarabia; n-a existat timp în Basarabia când țăranul basarabean să uite limba strămoșilor; înainte de războiul din 1914 am cutreierat întreaga Basarabie și cu toate că nu exista nici o școală românească, cu toate că presa și literatura românească aproape nu se strecurau în Basarabia, n-am găsit un sat românesc rusificat, n-am văzut țărancă, țărani, care să nu vorbească românește și să nu știe poveștile și doinele bătrânești. In casele preoților, ale micilor proprietari se vorbea românește ... nimic nu putea să distrugă limba română» (E un citat reprodus din N. I. Litinschi, Memento, Viața Basarabiei, 11—12, 1940). Autoarea mai stabilește încă un factor al perenității poporului: «Un important nucleu al vieții spirituale l-a constituit biserica ortodoxă care nu a încetat în Basarabia să se adreseze enoriașilor săi în limba maternă. Pe de o parte, preoții basarabeni, ei înșiși în majoritate moldoveni, în mod firesc legați sufletește de tradițiile locale, de graiul părinților, pe de altă parte, neprimind salariu de la stat, veniturile lor se reduceau la plata benevolă (în bani și natură) pentru diferite slujbe; ori o limbă neînțeleasă de moldoveni nu i-ar fi adus la preot. «Ajutorul bisericii țăranul basarabean îl caută și-l găsea anume pentru că ea îi vorbea în limba lui» (N. Popovichi, Rolul religiei înviața poporului român din Basarabia).

Alături de consacrații folcloriști și etnografi din Chișinău ca N. Băieșu («Tradițiile sărbătorilor calendaristice la românii din fosta Uniune Sovietică»), V. Cirimpei («Viziuni demonologice românești și universale în folclor, literatură, muzică și arta plastică), N. Demcenco («Inventarul agricol tradițional al românilor din Transcarpația și Bucovina»), E. Junghietu («Importanța cercetărilor complexe în domeniul creației artistice populare»), S. Moraru («Unele aspecte ale istorismului folcloric»), V. Zelenciuc («Tipologia portului popular din Basarabia în contextul structurii costumului național românesc»), debutează surprinzător de competent, proaspăt, la un nivel științific adecvat, din care se poate cu certitudine vorbi despre o potențială evoluție pe scara veritabilelor studii teoretice, V. Buzilă («Firul vieții» în ciclul obiceiurilor de la nașterea și moartea omului») și A. Graur («Descântecul — străveche psihoterapie populară»). Dacă cei enumerați mai sus sunt oarecum singulari în volum prin studiile și cercetările lor, prin con-

cluziile ştiinţifice la care ajung, apoi despre sărbătorile calendaristice vorbesc E. Comişel («Colindele religioase — încercare de tipologie literară-muzicală»), G. Comanici («Anul Nou — sărbătoarea cea mare»), S. Ispas («Râu de vin ş-altu mir, ş-altu apă limpejoară» — o taină incifrată într-un text de colind»), despre inventarul rural vorbesc M. Budiş («Gospodăria rurală tradiţională»), I. Drăgoescu («Din etnologia uneltelor tradiţionale ale poporului român»), E.-C. Mewes («Etnografia şi agricultura»), despre diverse aspecte ale obiceiurilor funerare N. Mihali («Inmormântarea ca spectacol»), N. Coatu («Structuri simbolice în tradiţia funebră românească»), despre costum N. Bâtcă («Structuri tradiţionale în portul popular românesc»), L.-M. Stoica («Fenomene de articulaţie în portul popular de sărbătoare») etc. Bineînţeles, sunt investigaţii poliaspectuale, fiecare punând în circulaţie un material original, dar şi viziuni noi, un orizont ştiinţitic distinct, o formulă de expresie aparte. Sigur că unui observator obiectiv de la o parte-i vine uşor să-şi dea seama prin comparaţie şi de ţinuta ştiinţifică, dar şi despre faptul cine şi ce reprezintă în domeniul respectiv. Unele materiale te copleşesc prin descriptivismul lor cras, dar vin cu informaţii preţioase, altele te hipnotizează prin limbajul lor sofisticat ca să nu te prea alegi până la urmă cu cine ştie ce adevăruri nemaiştiute. Aş vrea să evidenţiez în mod expres studiul Emiliei Comişel, atât fiind surprins de tipologia propusă, cât şi prin noutatea textelor de colinde religioase care până acum constituiau o zonă prohibită pentru cercetare. Nicoleta Coatu se impune prin stilul elevat, dar şi prin rigurozitatea cu care avansează în studiul tradiţiilor funerare. Eleganţa stilului Sabinei Ispas se conjugă cu raţionamentele judicioase ce le încredinţează cititorului. «Şarpele mediator» în folclorul românesc» de S. Chiţimia îmi completează nişte repetenţe informaţionale şi mă edifică mai ales după ce am contemplat pictura murală de la mănăstirile Moldoviţa, Sucevita, Putna, Voroneţ...

E un volum extraordinar de util pentru un spirit care-şi pune mereu întrebări şi caută răspunsuri în opera unor minţi mai luminate decât el.

Andrei Hropotinschi

NICOLAE DOHOTARU, ORCHESTRA DE MUZICĂ POPULARĂ, EDITURA *HUPERION*, 1991, 127 p.

In studiul *Orchestra de muzică populară*, apărut la editura *Hyperion* (Chişinău, 1991), autorul ia în dezbatere problema de ordin general, străduindu-se să dezvăluie unele metode de lucru cu orchestra de muzică populară de amatori. O semnalăm ca o lucrare de pionierat, ea constituind o primă sinteză pedagogică în acest domeniu în literatura metodică din Republica Moldova, actualitatea ei fiind evidentă.

Ne vom mărgini la o prezentare onestă, în măsura experienţei şi capacităţii noastre de înţelegere a valorilor ei. Specialiştilor din domeniu le este evident efortul intelectual şi fizic pe care îl implică elaborarea unei metode de asemenea, anvergură.

Necesitatea publicării acestui volum se justifică şi prin valoarea deosebită a investigaţiei care constituie rezultatul unor sinteze şi concluzii ale autorului. Fiind un bun cunoscător al orchestrelor de muzică populară şi având o bogată experienţă interpretativă, pedagogică în cadrul acestor colective, inclusiv al celor de amatori, didactice, N. Dohotaru a restrâns orizontul lucrării la principiile generale ale metodelor de lucru cu ele.

Structurată în 4 capitole, succedate de trei lucrări-model, o anexă de repertoriu, o listă a bibliografiei utilizate şi un rezumat, în lucrare sunt abordate probleme de ordin practic şi metodic ce vizează procesele organizatorice şi de creaţie în orchestra de muzică populară.

Capitolul prim, *Formarea orchestrei de muzică populară de amatori*, cuprinde o serie de precizări de consemnare metodico-organizatorice referitoare la fazele iniţiale de lucru cu colectivul de amatori, autorul oprindu-se cu deosebire asupra părţii organizatorice, distribuirii instrumentelor printre participanţi, modalităţii de angajare a orchestrei, creării condiţiilor de lucru, formării ansamblului-grup artistic cu posibilităţi artistice relativ reduse şi cu un număr restrâns de participanţi. Semnatarul îşi precizează

© V. Ghilaş, 1995.

poziția metodologică, încercând să îmbine principiile pedagogice cu cele practice și de creație chiar de la primii pași ai formări orchestrei. Clarificările demonstrează, implicit, bunele cunoștințe și capacitatea autorului de pătrundere în materia dată.

Cel de al doilea capitol, *Organizarea procesului instructiv-educativ în orchestra de muzică populară,* conține o prezentare detaliată a următoarei etape în formarea colectivului. Ea, după părerea autorului, presupune studierea individuală a instrumentelor, pregătirea muzicală generală, programarea lucrului orchestrei, selectarea repertoriului. O atare consecutivitate o găsim întemeiată. Ne aliniem, în special, afirmațiilor referitor la repertoriul orchestrei, valoarea artistică a căruia constituie «un factor important ce contribuie la formarea gustului artistic, a principiilor etice și estetice» (p. 25), la perfecționarea măiestriei artistice și tehnice a participanților, el (repertoriul) fiind, în același timp, cartea de vizită a colectivului.

De interes susținut ni s-a părut capitolul al III-lea, în care se analizează lucrul de creație în orchestra de amatori. Un loc aparte în organizarea procesului de creație îi revine repetiției, care «este un proces ce are menirea de a pregăti interpretarea comună...» (p. 29). De aceea, afirmă autorul, pentru a obține rezultate scontate, comunicarea dintre dirijor și orchestră trebuie să poarte un caracter creator. Și aceasta este o axiomă.

Foarte atent N. Dohotaru a întregit capitolul la tot ce este esențial în dezvoltarea capacităților interpretative ale orchestranților. Principiile enunțate în paragraful relevat — de educare a «simțului ritmic», «simțului ansamblului», «nuanțelor», «dezvoltării gustului artistic» etc. urmează a deveni idei călăuzitoare în lucrul dirijorului cu orchestra de muzică populară întru atingerea unor apreciabile înălțimi artistice.

Se impune a fi remarcat în mod special și paragraful *Lucrul cu soliștii-vocaliști,* atât prin utilitatea preocupării, cât și prin argumentele pe care le aduce autorul. Acest domeniu al «activității de creație a conducătorului orchestrei...» (p. 38) adesea este diminuat sau neglijat din diferite motive. Am putea spune că considerentele expuse în acest paragraf de N. Dohotaru reprezintă o convingătoare pledoarie pentru necesitatea cunoașterii și a transpunerii practice a tehnicii interpretative vocale.

In ultimul capitol *Specificul funcțional al conducătorului orchestrei* sunt expuse unele considerente referitoare la pregătirea profesională a dirijorului. Exigențele sporite față de aceasta sunt determinate, în primul rând, «de particularitățile profesiei de dirijor» și în al doilea «de particularitățile lucrului cu colectivul de amatori» (p. 41). Acestea, la rândul lor, solicită de la dirijor «capacități muzicale, cunoștințe teoretice și practice» (p. 42), deoarece anume el «... asigură armonia ansamblului și perfecționarea tehnică a interpretării» (p. 42). Realizatorul lucrării vine cu recomandații concrete, care, după părerea sa, vor asigura succesul etapelor inițiale ale lucrului de creație — repetițiilor și a celor finale — evoluărilor publice.

Lucrarea conține trei lucrări-model, o anexă de repertoriu de cca 200 piese — diferite ca gen, mod de interpretare, răspândire, volum, valoare artistică, conținut.

Bineînțeles, studiul lui N. Dohotaru, ca orice studiu metodic, suscită întrebări și discuții, ele însă urmează a fi o confirmare evidentă a interesului ce-l prezintă. Cu toate strădaniile autorului unele sugestii se impun ca necesare, deoarece sunt atestate unele inexactități și afirmații discutabile.

Astfel, chiar denumirea lucrării ni se pare exagerată, ea, de fapt, fiind doar o metodă de lucru cu orchestra de muzică populară. Îndrăznim a susține aceasta, fiindcă majoritatea aspectelor fundamentale, legate de orchestră, ca, de exemplu, structura propriu-zisă și evoluția ei, specificul structurii tembrale a orchestrei, posibilitățile, mijloacele și procedeele tehnice, dinamice, de expresivitate etc., diapazonul tembral, dinamic, de articulație ș.a.m.d. nu sunt examinate sau sunt elucidate tangențial.

Vorbind despre sistemul ritmic aksak, semnatarul afirmă că «în asemenea ritm se interpretează mișcările bulgare și găgăuze» (p. 19), ceea ce constituie numai o parte din adevăr. Aksakul este un sistem ritmic cu mare frecvență în folclorul bulgar și găgăuz, însă se întâlnește și la alte popoare. În folclorul nostru e sesizat de către B. Bartók (vezi B. Bartók, *Așa-numitul ritm bulgăresc (Insemnări asupra cântecului popular)* E.S.P.L.A., 1956) și încetățenit la noi (mai târziu) printr-un studiu al lui C. Brăiloiu (*Le Ruthme Aksak,* Imprimerie F. Raillart, Abbeville, 1952).

E adevărat însă că răspândirea sistemului aksak atât geografic, cât și în diferite genuri ale muzicii noastre populare e mai limitată decât cea a giusto silabicului. O ma-

ximă frecvență el are în zona arcului carpatic (Ardeal), predominând în melodiile de dans, mai puțin fiind reprezentat în genurile vocale. Aksakul are un areal considerabil de răspândire și în Moldova, predominând în melodiile de dans de tipul geamparalelor.

Este justă afirmația autorului, că «măiestria interpretativă a ansamblului depinde de pregătirea profesională a participanților» (p. 14), nu ne convinge însă altă mărturisire a lui N. Dohotaru precum, că ea (măiestria) depinde «și de modul cum este alcătuit» ansamblul (p. 14), teza aceasta rămânând neargumentată, fiind, în genere, inexplicabilă.

Apar în paginile lucrării și redactări în ortografia etimologică a timpului cum ar fi paragraful *Rolul repertoriului în educația ideologică și estetică a orchestranților* (p. 24) din capitolul al II-lea. Credem că realizata carte ar fi avut de câștigat numai, dacă se efectuau unle omiteri (repetări, constatări inutile și chiar contradictorii, unele recomandări, și afirmații arhicunoscute).

Regretabil este și faptul că autorul, indicând o listă impunătoare de surse bibliografice, se referă mai mult la lucrarea lui A. Carghin, *Rabota s samodeiatelnâm orchestrom russkih narodnâh instrumentov* (M., 1982). Și dacă obsedarea lui N. Dohotaru de principiile metodologice ale lui A. Carghin poate fi întrucâtva înțeleasă, apoi faptul transcrierii cu scrupulozitate a unor paragrafe în întregime (vezi: *Planificarea lucrului orchestrei*, p. 23, *Organizarea ansamblului de instrumente populare*, p. 13, *Pregătirea și evoluția în cadrul concertului*, p. 58—59), alineate (p. 5 al. 5; p. 6, al. 2; p. 15, al. 1, 2, 3; p. 22; p. 23, al. 2 ș.a.m.d), fraze, expresii etc. rămâne inexplicabil.

In succinta noastră prezentare a volumului lui N. Dohotaru ne-am referit atât asupra unor aspecte «de unison», cât și a acelora cu care părerile noastre sunt diferite.

In ansamblu lucrarea prezintă interes, oferă specialiștilor motive de discuții și considerăm că ea poate fi un ajutor practic conducătorilor orchestrelor populare de amatori, elevilor și studenților de la instituțiile de profil.

Victor Ghilaș

FOLCLOR DIN ȚARA FAGILOR. CHIȘINĂU, HUPERION, 1993, 560 p.

Spiritualitatea populară a Bucovinei, în variile ei manifestări de până la anul 1940, ne-a fost înfățișată, de multe ori, în ultimele decenii, prin reeditarea, în România, a câtorva cărți ale unor cercetători clasici ai ei, cum au fost S. Fl. Marian, I. G. Sbiera, Al. Voevidca. De la românii din nordul Bucovinei însă, unde ocupanții au ras de pe fața pământului sate întregi, au masacrat numeroși cetățeni, pe alții i-au deportat, unde și cultura lor populară a primit lovituri după lovituri, unde istoria le este falsificată, au ajuns la noi puține știri, și acelea foarte triste. Astfel, în ultimii doi-trei ani, din filmele documentare ale lui Dumitru Covalciuk, am aflat numeroase forme prin care ocupanții îi oprimă pe români: prin lipsa lor de drepturi elementare (nu le este admis un reprezentant în parlamentul de la Kiev), au extrem de puține publicații și manuale în limba română, le lipsesc profesorii de limbă română, se duce o politică sistematică și brutală de ștergere a urmelor dăinuirii românilor pe acele meleaguri, politică ce nu se sfiește să profaneze și mormintele. Nici despre cultura populară a românilor nord-bucovineni cunoștințele noastre nu erau mai bogate. Abia în anul 1992, am aflat de la profesorul Universității de Stat din Cernăuți Grigore Bostan, membru de onoare al Academiei Române, pe care l-am cunoscut la Câmpulung Moldovenesc, la Simpozionul de etnologie, o serie de aspecte din activitatea sa de cercetător al culturii populare. Pe lângă studiile sale de folclor comparat, este de amintit volumașul lui Dumitru Covalciuk, *Cucule, ce pene porți?*, sunt de amintit puținele texte de cântece populare apărute în *Miorița*, revistă de istorie, literatură și folclor, din bilunarul *Plai rămânesc* și din *Calendar creștin-ortodox al românilor bucovineni* pe anii 1992 și 1993, toate trei apărând la Cernăuți:

© I. Datcu, 1995.

Dar o carte reprezentativă despre starea actuală a creației populare bucovinene a apărut abia acum. Semnificativ este că datorită politicii opresive despre care am vorbit, cartea n-a putut să apară nici la Cernăuți, nici la Ujgorod, ci la Chișinău, ea de altfel fiind în bună măsură opera folcloriștilor de la Chișinău și a doi cercetători de la Cernăuți, Grigore Bostan și Dumitru Covalciuk. Cartea este o revelație, ea propunându-ne o multitudine de secțiuni ale culturii nord-bucovinene, una și aceeași cu cea românească în ansamblul ei. Spunem o multitudine de manifestări fiindcă nu lipsește mai nimic din universul spiritualității populare: de la descântece până la poezia obiceiurilor calendaristice, de la teatrul folcloric până la poezia obiceiurilor de familie, de la proza populară până la balade și lirica populară diversă, de la proverbe și zicători, până la ghicitori și folclorul copiilor, în fine până la instrumentele muzicale și muzica instrumentală. Impotriva amintitei politici opresive, cultura populară a românilor de pe aceste meleaguri vădește o prospețime, o vitalitate surprinzătoare, la nivelul limbajului și al tematicii. Românii nord-bucovineni, ca și românii maramureșeni din Ucraina au făcut din spiritualitatea lor populară o formă de rezistență, idee exprimată în vibrantul cuvânt înainte al distinsului poet Arcadie Suceveanu: «Ele ne-au fost întotdeauna cel mai puternic argument, cea mai distrugătoare replică dată minților imperiale care afirmau că Bucovina ar fi «pământ slav», că de o parte și de alta a frontierelor actuale, false și arbitrare, ar exista două limbi diferite, două popoare, două istorii ale aceluiași neam. Ele au fost și sunt acele miraculoase care ne-au ținut legați de memoria colectivă, ne-au întreținut specificul autohton, sfericitatea spiritului «Intr-adevăr, prin legendele populare (multe despre Descălecatul Țării Moldovei, Mama lui Ștefan cel Mare, Dumbrava Roșie, Daniil Sihastrul, Mănăstirea Putna), prin colindele străvechi, aceleași ca în tot repertoriul românesc, prin orațiile la nuntă, străbătute de o mare noblețe, de simțire și o urbanitate a exprimării care vine din vechime, prin lirica atât de curată în frumusețea ei clasică, prin sprințarele strigături la joc, folclorul nord-bucovinean își arată caratele de artă, formele lui de mare elevație a simțirii și a expresiei.

Studiul introductiv, *O zonă cu străvechi tradiții populare,* semnat de profesorul Grigore Bostan, este o evocare a contribuției înaintașilor la culegerea și exegeza spiritualității bucovinene.

Contribuții la cunoașterea formelor clasice și a celor contemporane ale folclorului nord-bucovinean sunt și scurtele introduceri la fiecare secțiune a cărții. La unele dintre ele un spor de note și precizări s-ar fi impus. Vom face o singură remarcă, și anume la capitolul intitulat «Cântece istorice». Aici apar două texte: *Ștefane, măria-ta* (cules de la un informator din Mahala-Novoselița, în vârstă de 48 de ani și știitor de carte) și *Din Boian la Vatra Dornii* (cules de la un informator din Crasnoilsc-Storojineț, în vârstă de 74 de ani și știitor de carte), texte care nu sunt altceva decât fragmente ale *Doinei* lui M. Eminescu. Este important, semnificativ și emoționant chiar să știi că *Doina* eminesciană s-a folclorizat. Nimic mai firesc de altfel, numai că faptul trebuia specificat într-o notă. O notă similară s-ar fi impus și în cazul cântecului *Eu sunt Barbu Lăutarul,* inserat în capitolul «Romanțe» (rubricare, de altfel, nu prea fericită), și aceasta o creație cultă, a lui Vasile Alecsandri, care a inclus această plăsmuire a sa în cântecul comic *Barbul Lăutarul,* scris acum o sută treizeci de ani la Mircești.

Cartea, deși «doar o mică parte a tezaurului creației populare românești din actuala regiune Cernăuți, care include nordul Bucovinei și mai multe localități din fostul județ Hotin al Basarabiei», este o contribuție științifică de mare interes. Mai adăugăm un fapt important: spre deosebire de celelalte colecții zonale apărute la Chișinău *(Folclorul din părțile codrilor, Folclor din Bugeac, Folclor din nordul Moldovei, Folclor din stepa Bălților, Folclor din câmpia Sorocii),* apărute cu alfabet rusesc, *Folclor din Țara Fagilor,* precum și *Cât îi Maramureșul,* acestea două, apărute în același an, ni se înfățișează cu alfabet latin.

Iordan Datcu

CÎT ÎI MARAMUREȘUL... CHIȘINĂU, ȘTIINȚA, 1993, 548 p.

Participanții români și invitații lor din străinătate la primul Simpozion național de etnologie (Sighet, 1991) au sperat că vor putea obține aprobarea grănicerilor ucraineni de a vizita satele maramureșene aflate în dreapta Tisei: Biserica Albă, Apșa de Jos, Apșa de Mijloc, Podișor, Plăiuți și Cărbunești, de a vedea locul unde fusese Mănăstirea Peri, ctitorie a familiei voievodale a lui Dragoș, care din anul 1391 a primit din partea Patrianrhiei de la Constantinopole dreptul de Stavropighie. Cerberii graniței și cei care ridică bariere în calea cunoașterii fraților de către frați nu s-au lăsat înduplecați. Ei nu știu sau refuză să știe că etnologii — cum a spus Petru Caraman — «nu sunt în stare să facă rău nimănui, nu se pot preface, nu știu să mintă și nu pot urî pe alții, fie dintre semenii lor, fie dintre celelalte popoare». Dacă atunci ni s-a refuzat cunoașterea nemijlocită a plaiurilor maramureșene și a maramureșenilor din ceea ce se numește acum Transcarpatia, ne consolăm cu imaginea mediată a lor, pe care ne-o prilejuiește o culegere de folclor.

Localitățile amintite, încorporate, după pacea de la Versailles, Cehoslovaciei, după 1940, Ungariei, iar după 1945 Uniunii Sovietice, sunt mândre sate maramureșene, cu oameni harnici, agricultori, crescători de vite, plutași (cei din apropierea Tisei), constructori neîntrecuți. Constrânși să trăiască sub alte stăpâniri, în alte orânduiri politice și sociale, și-au păstrat identitatea culturală, au rămas români maramureșeni.

Culegerea realizată de cercetătorii de la Chișinău, între anii 1984 și 1987, surprinde o bogăție de manifestări spirituale, de aspecte ale civilizației rurale: tradiții calendaristice și de muncă, teatru folcloric, rituri de trecere, lirică diversă, genul epigramatic, basme, legende, povestiri, balade, strigături, folclorul copiilor, inventarul agricol și pastoresc, melodii și cântece.

Raportând lirica din colecția de acum la mai vechile culegeri maramureșene (Al. Tiplea, Tit Bud, Ion Bârleat, Bela Bartoc, Tache Papahagi, T. Brediceanu ș.a.), constatăm unitatea desăvârșită a ei, atât cu formele clasice maramureșene, cât și lirica transilvaneană, o unitate conferită de «codul general retoric al poeziei orale românești» (Mihai Pop). In colinde întâlnim piese ale repertoriului cunoscut, refrene consacrate (Hai lerui Doamne), formule de înscriere, în cadrul obiceiurilor de Crăciun și Anul Nou, s-au conservat străvechi forme de teatru popular (Capra, Ursul, Cocostârcul, Vifleem), în povești întâlnim cunoscutele figuri mitologice: Făt-Frumos, Fata Pădurii, Omul Pădurii, Mama Pădurii, în legende este prezent Pintea, în snoave protagoniștii Păcală și Tândală, în cadrul nunții ritualul este structural maramureșean, în strigăturile la joc apare frecvent refrenul «Țura, țura și țura», un dans se joacă «românește pe sub mână», în cântece apar la tot pasul toponime ale spațiului românesc: Baia Mare, Mureș, Ardeal, Bistrița, Cluj, Oradea. Toate acestea sunt cu atât mai demne de relevat, cu cât cultura maramureșenilor din spațiul cercetat există în condiții vitrege. Ea și-a păstrat originalitatea, pecetea românească, influența ocupanților vădindu-se doar la nivelul lexicului, prin prezența unor rusisme, a unor ucrainisme.

Colecția aceasta ne prilejuiește cunoașterea unor varii forme ale artei populare și se constituie, totodată, într-un document al rezistenței unei spiritualități în fața unei politici sistematice de restructurare, de deznaționalizare a unei etnii. Dorul de România, de frați, este adesea exprimat, ca în următorul text: «Așa-mi vine câteodată/Să (dau cu) mă sui la munți cu piatră,/Să mă uit cu ochii roată,/Să mă uit peste hotară,/Să-mi văd iubita mea țară». Cântecele de înstrăinare, cele de cătănie dobândesc în acest spațiu accente particulare, de mare dramatism.

O idee salutară au avut alcătuitorii culegerii când au încredințat cuvântul înainte prof. univ. Mihai Pop, care nu numai că este un eminent cunoscător al întregului folclor românesc, dar s-a născut în anul 1907 — în Maramureș. Credem că dacă alcătuitorii și-ar fi asociat între editorii și un alt specialist din România (ne gândim la profesorul universitar Dumitru Pop, la Ion Cuceu), calitatea științifică a textelor ar fi sporit. Autorii culegerii s-au străduit și au și reușit, în bună măsură, să reproducă formele de limbă autentice, fără să folosească transcrierea fonetică, fie că atenția lor n-a fost tot timpul perfectă, fie că tipografii n-au înțeles unele cuvinte, unele expresii, s-au strecurat greșeli. Vom semnala câteva dintre ele: «De-ar fi dorul vânător» (p. 337)

© I. Datcu, 1995.

(corect: vânzători); «Când aud cetina-n sat» (corect: cetira, cetera, vioara); «Toată lu me-ai cu răzbun» (corect: «Toată lumea-i cu răzbun»); «Nu ştiu batu-i ori betagui» (corect: «Nu ştiu batu-i ori betagu-i»); «P-acui samă te-ai crepat» (corect: «P-a cui samă te-ai crepat»).

Nota asupra ediţiei, în loc să fie una tehnică, este tot o introducere.

Glosarul s-ar fi cuvenit să figureze la sfârşitul cărţii şi să cuprindă şi termeni ca următorii: figle, ovciarcă, poprigă, cântălui, pârgălită, nagân, tilda, pocitari, ruculi, fraitor, blezung, bodac, eriţin, dafiner, boclac, tombor, ceacău, chinzoi, ciuldă ş.a.

Aceste observaţii nu scad în nici un fel meritele reale ale cărţii unică la felul său, o carte document.

Iordan Datcu

ACADEMIA ROMÂNĂ

premiul Simion Florea Marian

GRIGORE BOTEZATU, N. BĂIEȘU, I. BURUIANĂ, V. CIRIMPEI, N. DEMCENCO, I. FILIP, A. HÎNCU, E. JUNGHIATU, S. MORARU, A. TAMAZLÎCARU

pentru lucrarea: "Cît îi Maramureșul..." - Chișinău - 1993

Dat în București la 22-11-1995

Nr. 2

Președinte, *Secretar general,*

Lucrarea *Cît îi Maramureșul...* face parte din seria de editare științifică pe zone a creației populare. Până în prezent din seria dată au apărut: *Folclor din părțile Codrilor* (1973); *Folclor din Bugeac* (1982); *Folclor din nordul Moldovei* (1983); *Folclor din stepa Bălților* (1986); *Folclor din câmpia Sorocii* (1989); *Folclor din Țara Fagilor* (1993). Fiecare zonă folclorică a fost cercetată de echipe de etnologi, care au descris datinile imprimând pe bandă magnetică creațiile poetice orale, străduindu-se să cuprindă un număr cât mai mare de localități și informatori.

In regiunea Maramureșului au activat două expediții organizate în anul 1984 și în 1987. Colaboratorii Secției de folclor au efectuat cercetări de teren în localitățile românești Biserica Albă, Apșa de Mijloc, Apșa de Jos, Slatina, Podișor, Plăiuți, Valea Tinoasă, aflate în partea dreaptă a Tisei. Materialele etnofolclorice adunate confirmă cu prisosință comunitatea de motive, datini, forme poetice de pe întregul areal al Maramureșului. O primă înmănunchere a creațiilor folclorice românești din regiunea Transcarpatică a fost realizată în 1991. Ea a apărut într-un tiraj mic de 200 exemplare și a fost consacrată aniversării a 600 de ani de la atestarea primului text de limbă română — «Codicele de la Ieud» (1391—1991) și primului simpozion de etnologie cu tema: «Imagini și permanențe în etnologia românească», 12—15 septembrie 1991, Sighetul Marmației, organizat de Institutul de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu» al Academiei Române în colaborare cu Institutul de Etnografie și Folclor al Academiei de Științe a Republicii Moldova.

Practic de la începutul secolului în această regiune nu au fost întreprinse investigații etnografice și folclorice. La etapa actuală s-a putut constata că genul creator, viabil este cel liric, având răspândire generală ca și la începutul secolului, după cum reiese din publicațiile predecesorilor Tit Bud, Al. Țâplea, Ion Bârlea, Tache Papahagi ș.a.

Aici au fost descoperite cântece bătrânești, cele mai multe referindu-se la eposul nuvelistic cântat: «Soarele și Luna», «Ilincuța», «Chiralina», «Doi iubiți», «Brumărelul», «Nevasta vândută» ș.a. Chestionări speciale ale ceremonialului de familie și calendaristic au scos la iveală practici magico-ritualice vechi, credințe interesante și viziuni precreștine. Caracteristice pentru această zonă sunt povestirile simple orale, legendele, cântecele epico-eroice și istorice despre Pintea Viteazul, numit și Pintea Pribeagu, căzut în luptă pentru echitate socială în anul 1703, ale cărui fapte mărețe nu le uită poporul.

Romanitatea orientală urmează să fie prezentată în continuare în seria numită cu volume aparte de folclor românesc din Transnistria, Caucazul de Nord, Siberia și Extremul Orient.

Grigore Botezatu

TATIANA GĂLUȘCĂ, EMILIA ȘT. MILICESCU, NICOLAE SĂRAMANDU, TUDOR NAE, «MIORIȚA» LA DACOROMÂNI ȘI AROMÂNI (TEXTE FOLCLORICE). BUCUREȘTI, MINERVA, 1992, 370 p.

De curând a văzut lumina tiparului frumoasa și interesanta colecție de folclor păstoresc — rod al unei munci migăloase de decenii a colectivului de alcătuitori menționați.

Nu mai este în viață Tatiana Gălușcă, harnica culegătoare de cultură populară, care a făcut investigații în Moldova (inclusiv Basarabia), Dobrogea, la românii din sudul Dunării, ca și alt adunător de patrimoniu etnofolcloric popular — Tudor Nae. Textele și informațiile etnografice largi vizând viața păstorimii românești comentate detaliat și înmănuncheate prin osârdia dlui Nicolae Saramandu și a dnei Emilia Șt. Milicescu sunt puse în serviciul științei și la dispoziția generațiilor de astăzi și celor posterioare. Volumul include partea principală textologică, cuprinzând compartimentele: *Miorița la dacoromâni:* Maramureș, Transilvania, Banat, Moldova, Bucovina, Basarabia, Transnistria, Oltenia, Muntenia, Dobrogea, Timoc (p. 1—201); *Miorița la aromâni:* Grămosteni, grupul aromânilor din Gopești, Fărșeroți, Pindeni (p. 202—263); *Anexe. Folclor pastoral: Poezie pastorală. Bocete, «Mocanii»* (scenariu dramatic), *«Ciobanul cu oile»* (joc de copii) (p. 265—299). Colecția textologică este însoțită de *Introducerea* semnată de Emilia Șt. Milicescu (p. V—XXXVI), «Notă» asupra ediției (p. XXXVIII—XLI), și de «Lista persoanelor de la care provin textele folclorice și informațiile despre viața pastorală» (p. 299—359), precum și de un supliment de melodii (p. 363—368) și o «Bibliografie».

O mare parte din texte sunt inedite, văzând lumina tiparului pentru prima dată (mai ales cele extrase din arhivele personale ale mult regretatei folcloriste Tatiana Gălușcă-Crâșmariu ș.a.).

Compartimentele lucrării au o pondere și o valoare inegală: se impun textele folclorice și comentariile la ele și la viața informatorilor-păstori, anume în aceasta constând însemnătatea lucrării.

In introducere — o elogioasă apreciere a folclorului păstoresc și a culturii colportorilor lui — este apreciat fenomenul *Mioriței,* egalată nefondat cu alte subiecte: «Ciobanul care și-a pierdut oile», «Ciobănaș de la miori», «Fratele și sora», cu o serie de colinde etc., toate văzute ca părți ale unei epopei păstorești, ce s-ar fi destrămat în decursul secolelor. Românii însă n-au avut eposul mare: eposul lor cântat neritualic [ceea ce în trecut s-a numit *balada (baladă, balade)* este de tip mic, poematic, având în medie de la câteva zeci până la câteva sute de versuri și întrunind mai multe specii: balada, cântecul epic eroic (eposul eroic), cântecul istoric, epic și epico-liric]. Este un epos de tipul cunoscut și la alte popoare sud-est europene (bulgarii, sârbii ș.a.) deosebit de epopeea (eposul mare) a elinilor vechi («Iliada», «Odiseea») sau de cel occidental («Cântecul Nibelungilor», «Cântecul Cidului», «Cântecul despre Roland», Beowulf» ș.a.). Deci nici *Miorița* nu e o epopee. La fel, tentativele de reluare a unor idei de mult perimate («pasivitatea păstorului în fața morții», «credințele străvechi în nemurire, ce explică pasivitatea lui în fața morții», «biserica lor», «natura întreagă», «moartea păstorului «străinel» este hărăzită de destin») despre primirea morții cu seninătate — «așteaptă moartea senin», dar mai ales ideile gen Botta—Blaga—Eliade și K° (de tipul: «viața ... dobândește prin moarte forța de a dăinui «încadrându-ne în ciclul etern al naturii. Ne naștem, murim «trecând în necuprinsul cosmic, de unde ne întoarcem la viață într-o nouă formă a devenirii. De aceea la moarte *nu se plânge,* cum la asfințitul soarelui, știind că el va răsări din nou» ș.a.) duc spre impas. Balada (subiectul) *Mioriței* nu are nimic comun, afară doar de unele reminiscențe străvechi ce figurează în canavaua ei — ritualul «înmormântării» descoperite (pe defunct se punea doar haina), la suprafață, unele ecouri ale nunții, mortului etc., cu viziunea despre viață și o lume a străbunilor noștri autohtoni locali — tracii (și daco-geții), fiind o reflectare a istoriei românești începând cu ultimele trepte ale perioadei de trecere la feudalism (sec. VIII—IX) și primele trepte ale feudalismului timpuriu (sec. X—XI); toate încercările de a arhaiza subiectul sunt nefondate: *Miorița* reflectă circa un mileniu de viață românească începând cu trecerea la Feudalism. In două-trei cuvinte geneza baladei se redu-

© A. Hîncu, 1995.

ce la următoarele: subiectul ia naştere în condiţiile începutului înfloririi apogeice a speciei baladei (formă de tranziţie, sintetică, intergen — supraspecie — bazată pe sistemele estetice ale genurilor epic, liric, dramatic), având la bază cel mai mare cataclism social-istoric cunoscut de umanitate — trecerea deplină de la societatea gentilică la cea cu clase (în cazul *Mioriţei*, la Feudalism) prin surparea (depăşirea) ultimelor elemente mari gentilice — familia mare patriarhală (inclusiv patronimia), majoratul şi trecerea decisivă la proprietatea mică privată (familia mică patristică), minorat, moralitatea nouă de clasă etc. Acest proces extrem de dureros ce are la bază surparea frăţiei, egalităţii, moralei fraternale gentilice (apusul unui veac de aur milenar) şi unele relaţii de producţie şi moral-etice bazate pe interese materiale, implicând lăcomia, furtul, jaful, minciuna, perfidia, infidelitatea, trădarea, omuciderea (inclusiv patricidul, fratricidul etc., etc.) este contradictoriu: trecerea de la principiul frăţiei («Unul pentru toţi şi toţi pentru unul») la cel al discordiei («Hemo homini lupus est») este zguduită de două tendinţe: centripedă — de conservare a elementelor gentilice (familiei mari patriarhale ş.a.) şi alta centrifugă — de disociere a lor, având respectiv instituţii reprezentative: majoratul şi minoratul. Şi în primele forme ale subiectului numit cândva «A păcurarului» (apoi «Mioara», «Mioreaua», «Miorica», «Mioriţa», «Oaia năsdrăvană» ş.a.) se reflectă anume disocierea familiei mari patriarhale (colizia, conflictul este endofamilial, între fraţi, cei mai mari exercitându-şi dreptul consfinţit prin majorat de a judeca şi ucide pe cel mic, motivarea fiind dublă: cea concretistă de suprafaţă, estetică — pentru că n-a ascultat, a pierdut oile cântând din fluier ş.a.), dar şi de profunzime (parte subacvatică a aisbergului) — opunerea afirmării incipiente a unui institut nou — minoratul (fiul cel mai mic, mezinul moştenea partea mai mare a averii, rămânând în gospodărie, posesia imobilelor, turmelor mai mari, fiind la antipod cu majoratul ce reprezintă relaţiile gentilice). Deci (!) momentul conflictului fratricid, agenţii fraţi drepţi sau colaterali de treapta întâi (verii primari) ş.a., nu este întâmplător, ci reflectă un proces social-istoric real, şi anume: depăşirea ultimelor repere-bastioane ale societăţii gentilice.

După ce acest lent proces e încheiat, în timp scurt (circa două secole), colizia intern-familială e depăşită şi protagonistul nu mai este frate, ci un străin (străinel, «străinuţ»): apare altă colizie — social-economică — dictată de acum de diferenţierea socială şi realizată ca o reflectare a osândirii invidiei, lăcomiei: se afirmă a doua fază a subiectului baladic (iniţial — un jurnal oral baladic cu erou negativ, din care cauză n-a luat naştere cu funcţie de colind, ce e panegiric-lăudativ, de preamărire, nici ca bocet, ce are cu totul alt stil); în această fază *străinul* e compătimit, este erou pozitiv şi subiectul devine, în plus, colind, păstrând, ca o poezie-semirugăciune (de ritual, conservativă), elementele tradiţionale incipiente, colizia fratricidului mic ş.a., cum conservează chihlimbarul nişte fosile. Nu intră în amănuntele genezei; apare apoi chipul zoomorf Mioriţa, împrumutat din alte creaţii (colinde ş.a.) şi grefat pe tema agentului colectiv zoomorf — oile care-l plâng pe cioban — ca parte a cântecului liric testamentar utilizat cu material de construcţie în procesul creării primigene a subiectului (prima fază). *Mioriţa* porneşte nu de la elementul liric (*testamentul ciobanului*, cum afirmă D. Caracostea), ci de la situaţia tipică social-istorică indicată, prima «cărămidă» fiind epică (tema conflictului), ce le atrage şi pe celelalte într-un proces aglutinativ de secole. Apar apoi chipul mamei bătrâne) şi nu din legendele cu Maica Domnului şi Cristos, ci din alte balade — «Maica bătrână» etc.), chipul mândrei (în Ardeal şi cel al fetei de «maior»). Penultimul moment este tema «moartea-nuntă» din bocetele funerare, reflectând ca în bocete, neprimirea morţii, protestul faţă de moarte (nunta este antipodul terestru dorit: de atât nu i se spune mamei adevărul, căci ea vroia în mod normal ca fiul să se căsătorească pe pământ, real, ci nu să aibă o nuntă moartă, anormală: de atât că nu se primeşte moartea senin, resemnat etc., e plâns cu lacrimi de sânge protagonistul). Iată de ce, atunci când o manifestare a fondului nostru originar ce reflectă realist viaţa social-istorică, istoria — balada *Mioriţa* — e lămurită printr-o dogmatică-altoi (implant) — cea veche ebraică, ce ne cheamă spre transcedental (spre veacul, judecata de apoi, hărăzindu-ne apocalipsul), când pe baza a două-trei cuvinte (*rai, preoţi, făclii*) ce sunt metafore (căci raiul e plaiul Patriei, preoţii sunt munţii Patriei, făcliile — stelele Patriei), ceva real terestru sau cosmic se face o natură-biserică şi un rit de tip sofianic sau ni se hărăzeşte salvarea prin moarte pe calea trecerii în sfera creştinismului cosmic ori isihasmului, sunt pure invenţii şi un tribut dog-

matic (L. Blaga, E. Eliade, Ş. Andronescu ş.a.). La fel e şi cu filosofia ertării (C. Noica). Creaţia populară (inclusiv *Mioriţa*), în ce are ea organic românesc şi nu implantat, cântă dragostea de viaţă terestră, de Patrie, de muncă, iubirea filială, maternă, şi, deci, neprimirea morţii cu un ton de bună-vestire, ca o salvare de atrocităţile vieţii terestre etc., osândind crima (omorul), lăcomia, perfidia ş.a., ne cheamă la viaţă pe pământ, altă existenţă fiind acceptată ca ceva incert, impus şi neatractiv (deşi moartea, ca ceva inevitabil, e văzută drept o ipostază a vieţii, ce e un continuum: până nu este viaţă, nu e moarte; moartea urmează viaţa pentru a o reînnoi, a o face continuă).

Ultimul moment adaos în *Mioriţa* este localizarea: moldovean, vrâncean, ungurean (ardelean), bretean, mărginean etc., ce nu reflectă, cum cred unii, lupta interetnică, naţională (fratricidul mare românesc), ci este o specificare local-geografică cu motivaţie economică, nu geopolitică. Nici termenul de moldovean, ungurean ş.a. nu reflectă deci formal sensul de neam, popor, naţie, ci doar localizează geografic. In *Mioriţa* nu este reflectată lupta naţională, ci lupta socială pe fundalul geografiei româneşti.

Despre geneza *Mioriţei* vezi studiul nostru: *Geneza Mioriţei «mit» şi realitate* în Revista de lingvistică şi ştiinţă literară, Chişinău, 1993, nr. 5—6.

La fel, nu rezistă criticii ideea că *Mioriţa* e un basm (în proză).

Partea textologică, repetăm, cea mai importantă — introduce în circuit texte noi (variante), mai ales sud-dunărene. Dar ridică şi probleme: alcătuitorii confundă opere similare parţial cu *Mioriţa* (ca tematică, motivaţie: motivul omorului, testamentul ş.a.), dar diferite adesea şi care nu constituie faţete ale acestei balade. La sud de Dunăre colizia este socială şi deci mai târzie — ţine de Feudalism — decât cea primigenă (colizia fratricidului mic): aceste forme de poezie păstorească au evoluat local şi în paralel cu subiectul *Mioriţei*, ce ia naştere la nord de Dunăre, de unde ajunge şi în Balcani. D. Caracostea confundă aceste subiecte cu *Mioriţa*, deoarece sunt apropiate ca motivaţie tematică. Dar nu-s echivalente.

S-ar fi cerut o grupare mai strictă a materiei (variantele aceluiaşi subiect; să zicem, «Ciobanul care şi-a pierdut oile» ş.a.), nu-s puse la un loc, ci apar vârstat cu *Mioriţa* şi alte subiecte.

Deşi cu unele deficienţe, *Mioriţa la dacoromâni şi aromâni* are o valoare incontestabilă, — este un rod al hărniciei autorilor-alcătuitori, care, înmănunchind în volum materialul folcloric, au adus o excelentă contribuţie la dezvoltarea folcloristicii.

Andrei Hîncu

CRONICA VIEȚII ȘTIINȚIFICE

CONGRESUL AL XVIII-lea AL ACADEMIEI ROMÂNO-AMERICANE

La 12—17 iulie 1993 Institutul de Etnografie și Folclor a găzduit subsecția «Antropologia culturală» din cadrul Congresului al XVIII-lea al Academiei Româno-Americane de Științe și Artă și al Academiei de Științe a Republicii Moldova, cu genericul «Moldova: deschideri științifice și culturale spre Vest». La ședințe au fost propuse 20 de comunicări, dintre care 9 din România, 11 din Republica Moldova(9 din cadrul Academiei de Științe a R.M.).

Tematica comunicărilor a ținut de antropologia culturală, studierea culturii populare tradiționale, probleme de identitate a culturii românești, probleme legate de relațiile culturale ale popoarelor vecine.

IMAGINI ȘI PERMANENȚE ÎN ETNOLOGIA ROMÂNEASCĂ. AL TREILEA SIMPOZION NAȚIONAL DE ETNOLOGIE 23—26 SEPTEMBRIE 1993

După primele două simpozioane de etnologie, desfășurate în anul 1991 la Sighetul Marmației și în anul 1992 la Câmpulung Moldovenesc, impresionanta manifestare din acest an a avut loc într-o altă zonă de spiritualitate românească, în Basarabia, aflată încă, din nefericire, sub vicisitudinile istoriei.

Lucrările simpozionului, desfășurate la Ialoveni, localitatea natală a lui Petre Ștefănucă, eminent folclorist basarabean, directorul Institutului Social Român din Basarabia, au fost dedicate memoriei acestui mare «luptător în cunoașterea Basarabiei», sfârșit, din nefericire ca și alți patrioți români în imensitatea universului concentrațional stalinist.

După un Te Deum înălțat la biserica din Ialoveni a urmat festivitatea de deschidere desfășurată într-o atmosferă de o încărcătură emoțională deosebită. După cum spunea dr. Vasile Vetișanu, directorul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu» din București, «realitatea râvnită de noi toți ani de-a rândul s-a împlinit», astfel că întâlnirea specialiștilor și a oamenilor de cultură români a avut loc de această dată în Basarabia.

După mesajul transmis de președintele Academiei Române, luările de cuvânt au evidențiat necesitatea integrării Institutelor de Etnografie și Folclor din București și Chișinău, idee susținută de personalitățile care au adresat vibrante mesaje de la tribuna acestei ample manifestări. S-a subliniat totodată necesitatea «cunoașterii de sine» și a «integrării europene», deziderate ce nu pot fi înfăptuite decât prin eforturi conjugate și care stau în fața generației noastre, menită a se realiza.

Cu regretul de a fi omis cumva nume prestigioase, menționăm salutul adresat de dr. Nicolae Demcenco, directorul Institutului de Etnografie și Folclor din Chișinău, de acad. Haralambie Corbu, vicepreședintele Academiei din R. Moldova, apoi de Iacob Burghiu, ministrul adjunct al Culturii, dr. dr. Ion Godea, directorul Muzeului Satului din București, dr. dr. Corneliu Bucur, directorul Muzeului Civilizației Populare din România, de dr. Iordan Datcu, prestigios editor, de dr. Ion Cuceu, directorul Arhivei de Folclor din Cluj, institut care s-a bucurat de privilegiul de a număra printre colaboratorii săi și pe Petre Ștefănucă, de prof. Victor Parhon, directorul Centrului Național al Creației Populare.

© M. Bratiloveanu-Popilian, 1995.

Menționăm totodată cuvântul prof. univ. Emilia Comișel, strălucită reprezentantă a școlii etnomuzicologice românești, aflată «atunci și acum în Basarabia». Un emoționant mesaj a fost adresat participanților și prof univ. dr. Ion Vărzaru, președintele Asociației Românilor din Ucraina, neobosit cercetător al românilor din «diaspora de răsărit».

In aceeași zi au început lucrările pe următoarele secțiuni, continuând până a doua zi seara: Etnologie, Folcloristică, Literatură orală, Antropologie culturală, Teoria culturii, Etnomuzicologie, Etnocoreologie, Etnografie, Ecologie.

Comunicările cercetătorilor din Basarabia dovedind un înalt profesionalism, au relevat totodată păstrarea, în pofida greutăților inimaginabile, a unui puternic fond tradițional pe care domniile lor s-au străduit să-l evidențieze în timp prin studii, culegeri, comunicări, etc.

Amintim doar doi dintre acești prestigioși folcloriști, pe dr. Grigore Botezatu și dr. Nicolae Băieșu, menționând că doar lipsa de spațiu ne pune în fața unei atât de delicate situații, care însă cred că va fi înțeleasă, așa cum se cuvine de toți specialiștii din România și Basarabia.

Participanții au asistat la spectacole remarcabile susținute de ansamblurile etnofolclorice «Tălăncuța», «Comoara» și de formația din Ialoveni. Artiștilor basarabeni li s-au alăturat maestrul Ion Chiser și Olimpia Vlaicu.

Cunoașterea locurilor și a oamenilor a fost prilejuită de excursiile deosebit de interesante de la Mileștii Noi și Cojușna.

Ziua de 25 septembrie a fost consacrată marcării a 450 de ani de la zidirea în piatră a cetății Soroca, în preajma căreia mai stăruie încă umbre legendare ale istoriei neamului. Participanții împreună cu localnicii au asistat, într-o atmosferă de înaltă vibrație patriotică, la slujba de sfințire a cetății și la un emoționant program artistic.

La plecarea spre casă, din 27 septembrie 1993, fiecare dintre noi ne-am simțit mai bogați sufletește și mai plini de speranțe. Regretului de a ne despărți de colegi și prietenii din Basarabia i s-a adăugat și acela al absenței prestigioșilor savanți români din străinătate: dr. Sanda Golopența Eretescu, dr. Paul H. Stahl, dr. Constantin Eretescu, dr. Paul Petrescu, dr. Florica Lorint, ca și atâtor altora pe care nu încetăm să-i așteptăm și să-i prețuim cum se cuvine.

Marcela Bratiloveanu-Popilian

COMISIA NAȚIONALĂ PENTRU STUDIEREA COMPLEXĂ A CULTURII TRADIȚIONALE DIN ZONA CARPAȚILOR

La 30 decembrie 1993 Consiliul Științific al Institutului de Etnografie și Folclor a examinat și a aprobat componența comisiei naționale pentru studierea complexă a culturii tradiționale din zona Carpaților în cadrul comisiei internaționale de studiere a culturii populației din Carpați, care își reia activitatea după o întrerupere în legătură cu evenimentele din anii 1989—1990 din țările Europei de Sud-Est.

In componența comisiei naționale au fost incluși: Valentin Zelenciuc, doctor habilitat în istorie, profesor, membru corespondent al A.Ș.M. (președinte), Ștefan Curoglo, doctor în istorie (adjunct), Ludmila Cojocaru (secretar), Grigore Botezatu, doctor în filologie, Alexandru Furtună, doctor în istorie, Nicolae Demcenco, doctor habilitat în istorie, Gavril Gaidarji, doctor în filologie, Elena Postolachi, doctor în istorie, Petre Stoianov, doctor habilitat în studiul artelor.

CONVENȚII DE COLABORARE

TEZAURUL ETNOFOLCLORIC AL MOLDOVEI (DATINI, MEȘTEȘUGURI, LITERATURĂ, MUZICĂ, ARTĂ, COREGRAFIE POPULARĂ)

Lucrarea reprezintă o temă de cercetare științifică de caracter excepțional atât pe plan național, cât și internațional. Ea urmărește investigarea complexă și completă a fenomenului culturii populare în totalitatea sa: folclorul, etnografia, arta populară. Se are în vedere cunoașterea cât mai profundă a spiritualității populare de pe întreg spațiul locuit de moldoveni.

Această lucrare fundamentală va fi realizată, în colaborare, de specialiștii în domeniile respective din Chișinău, Cernăuți și Iași.

Baza documentară a lucrării o vor constitui cercetările nemijlocite pe teren, materialele existente în arhive și muzee, precum și toate publicațiile care cuprind piese etnografice și folclorice din acest spațiu, majoritatea greu accesibile în trecut.

Corpusul va cuprinde texte artistice, documente etnografice și de artă populară, însoțite de studii introductive, aparat critic, note și comentarii.

Având în vedere vastitatea domeniului abordat, estimăm că până în anul 2000 vor putea fi elaborate circa 10 volume însumând aproximativ 500 coli de autor.

Pentru realizarea lucrării din partea Chișinăului trebuiesc angajați 15 specialiști de bază; 1 fotograf, 1 desenator, 1 coregraf, 1 cartograf muzical (notograf), 1 arhivarius, 2 laboranți, 2 dactilografe.

Este necesară de asemenea dotarea colectivului chișinăuean cu următorul utilaj tehnic: casetofoane cu casete, mașini de dactilografiat, aparate de fotografiat, peliculă și chimicale necesare, o cameră video cu casete, o mașină xerox, transport pentru expediții, multiplicator foto (aparat de mărit); deplasări în centrele științifice și arhivistice din România.

Realizarea în cele mai bune condiții a acestei lucrări presupune concentrarea întregului potențial științific din domeniul respectiv.

Grigore BOTEZATU
Director-adjunct al Institutului
de Etnografie și Folclor
al Academiei de Științe a Moldovei

Ion CIUBOTARU
șeful Sectorului de Etnografie
și Folclor al Institutului
de Filologie Română «Al. Philippide» din Iași

CONVENȚIE DE COLABORARE ÎNTRE INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR AL ACADEMIEI DE ȘTIINȚE A REPUBLICII MOLDOVA ȘI INSTITUTUL «ARHIVA DE FOLCLOR A ACADEMIEI ROMÂNE» DIN CLUJ-NAPOCA ÎN CADRUL PROGRAMULUI COMUN DE COLABORARE *TEZAURUL ETNOFOLCLORIC AL ROMÂNILOR. MOLDOVA*

În spiritul tradiției științifice statornicite între vechea Arhivă de Folclor a Academiei Române și Institutul Social Român din Basarabia, în conformitate cu Protocolul de colaborare științifică între Academia de Științe a Republicii Moldova și Filiala Cluj-Napoca a Academiei Române, până în 1995, cele două părți își propun să realizeze:

1. Cercetări de etnosociologie în trei tipuri de microzone din Republica Moldova, nordul Bucovinei, Transcarpatia, sudul Basarabiei, Transnistria, Caucazul de Nord și Siberia: sate locuite în exclusivitate de români, sate cu populație mixtă, sate strămutate sau de hotar;

2. Cercetări de etnosociologie în orașele vechi basarabene și transnistriene, în localități devenite orășele, târguri: Tighina, Soroca, Bălți (Republica Moldova), Hotin, Cetatea Albă, Ismail, Balta (Republica Ucraina);

3. Cercetări de etnosociologie în sate provenite din vechi târguri și centre urbane medievale: Orheii Vechi, Lăpușna, Căușeni;

4. Culegeri de completare pe urmele celor realizate între 1930—1944, de corespondenții și stipendiații Arhivei de Folclor a Academiei Române. Obiectivele științifice ale cercetării sunt următoarele: a) aprofundarea raporturilor dintre indentitatea etnică și viața spirituală a tipurilor de comunități menționate; b) completarea fondurilor documentare ale celor două arhive naționale de folclor; c) constituirea unor videoteci documentare în cadrul acestora; d) realizarea și publicarea unor lucrări din *Tezaurul etnocultural al Moldovei și Bucovinei, Corpusului folclorului românesc;* e) desfășurarea unor ședințe de comunicări speciale în cadrul Simpozionului Național de Etnologie.

5. Modernizarea și sistematizarea fondurilor documentare ale arhivelor naționale de folclor din Chișinău și Cluj-Napoca: a) completarea fondurilor documentare prin culegeri sistematice în zonele folclorice periferice, acoperirea «spațiilor albe» de pe hărțile culegerilor realizate; b) stabilirea unor criterii unite de clasificare și indexare a informației acumulate; introducerea tehnicii cibernetice în munca de arhivă; c) constituirea unor fonduri documentare specializate, pe genuri și specii, ca surse de bază ale: *Corpusului folclorului românesc, tipologiilor și bibliografiilor tipologice,* a unui *Atlas folcloric național* etc.

6. Colectivele de cercetare din cele două institute vor detalia unele programe speciale în domeniile etnomuzicologiei și etnocoreologiei.

7. Conducerile celor două institute vor prevedea în planurile lor de finanțare de la bugetele de stat acțiunile prezentei Convenții, făcând totodată demersuri pentru surse suplimentare, alternative de sprijinire a lor (sponsorizări, donații etc.).

Pentru Institutul «Arhiva de Folclor a Academiei Române» Cluj-Napoca

Director, dr. Ion CUCEU

Pentru Institutul de Etnografie și Folclor, Chișinău

Director, dr. Nicolae DEMCENCO

MEMORIU JUSTIFICATIV

In urma întâlnirii de lucru, care a avut loc în ziua de 12 noiembrie 1993, la sediul Institutului de Etnografie şi Folclor din Republica Moldova, între specialiştii din Iaşi şi Chişinău, angajaţi printr-un program comun de colaborare, la realizarea *Tezaurului etnofolcloric al românilor. Moldova*, s-au dezbătut problemele profesionale şi metodologice cu care se confruntă colaboratorii în cadrul planului de elaborare pentru tipar a volumelor cuprinse în colecţia menţionată.

S-a constatat că toate etapele de lucru planificate au fost parcurse conform programului stabilit, că primele două-trei volume din colecţia-tezaur vor fi gata pentru tipar în prima jumătate a anului 1994 şi că nivelul ştiinţific al lucrărilor corespunde tuturor exigenţelor.

In acelaşi timp, participanţii la dezbateri au constatat că membrii Institutului de Etnografie şi Folclor al Academiei de Ştiinţe din Republica Moldova au de efectuat încă multe cercetări pe teren, care să le asigure completarea bazei documentare, relativ sărace, de care dispun în prezent.

S-a constatat de asemenea că, specialiştii din Chişinău dispun de o bază materială cu totul necorespunzătoare, ceea ce nu permite culegerea documentelor din teren la nivelul cerinţelor actuale, neavând mijloacele tehnice moderne. Referitor la mijloacele tehnice moderne, se impune ca atât la Institutul de Etnografie şi Folclor din Chişinău, cât şi la Filiala Iaşi a Academiei Române să se asigure fondurile necesare pentru alcătuirea unor videoteci, fono şi fototeci, care să permită sistematizarea complexă şi sincretică a materialelor culese. Precizăm, de asemenea, că se impune cu acuitate asigurarea unei baze tehnice corespunzătoare, care să permită computerizarea întregului volum de informaţii existent în colecţiile Arhivei, ceea ce îngăduie înscrierea noastră în circuitul naţional şi universal al informaţiei ştiinţifice.

Date fiind aceste probleme stringente, toţi colaboratorii care lucrează la elaborarea *Tezaurului etnofolcloric al românilor. Moldova* roagă respectuos conducerea Academiei de Ştiinţe din Republica Moldova şi Academia Română, Filiala Iaşi să aprobe toate fondurile solicitate, pe baza unor devize de cheltuieli temeinic argumentate, fonduri, care să le permită cercetătorilor din Chişinău şi Iaşi să-şi îndeplinească la timp şi în condiţii corespunzătoare obligaţiile profesionale, prevăzute în cadrul programului de colaborare între Academia de Ştiinţe a Republicii Moldova şi Academia Română.

Pentru Institutul
de Filologie Română «Al. Philippide»
al Academiei Române

dr. Ion CIUBOTARU

Pentru Institutul de Etnografie
şi Folclor al Academiei de Ştiinţe
a Republicii Moldova
dr. Grigore BOTEZATU

PROPUNERI PENTRU PROGRAMUL DE COLABORARE ÎNTRE ACADEMIILE DE ŞTIINŢE A UCRAINEI, A REPUBLICII BIELARUSI ŞI A REPUBLICII MOLDOVA

1. Cercetări de teren în zonele cu populaţie de diferite naţionalităţi. Investigarea etnofolclorică reciprocă a diasporei române (moldovene) în Ucraina şi în satele ucrainene din Moldova.
2. Păstrarea şi sistematizarea ştiinţifică a materialelor folclorice şi etnografice. Schimb reciproc de experienţă. Computerizarea materialelor etnofolclorice.
3. Simpozion tradiţional cu genericul: «Tradiţii etnofolclorice şi renaşterea naţională» cu publicarea studiilor şi comunicărilor.
4. Colaborarea în vederea pregătirii cadrelor în domeniile etnografiei şi al folcloristicii.
5. Editarea Atlasului istorico-etnografic «Inventarul agricol popular» al Ucrainei, Republicii Bielarusi şi Moldovei. (Lucrarea în volum de 35 c.a. este în curs de pregătire la editura «Naukova Dumka», Kiev).
6. Crearea unui Centru Interstatal de cercetări etnoculturale al popoarelor din spaţiul Europei de Sud-Est.

Directorul Institutului
de Etnografie şi Folclor al A.Ş.R.M. *Nicolae Demcenco*

La Întreprinderea Editorial-Poligrafică *Ştiinţa* au apărut:

Colinde din Transnistria. Ediţia a II-a întregită. Prefaţă de Traian Herseni. Cuvânt înainte, studiu introductiv, texte şi melodii de Constantin A. Ionescu. Postfaţă de Constantin Mohanu, Chişinău, *Ştiinţa*, 1994, 202 p.

Ion Ghinoiu, ***Vârstele timpului***, Chişinău, *Ştiinţa*, 1994, 388 p.